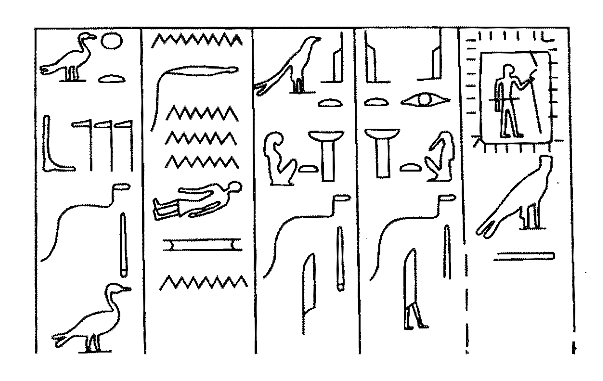
Orbis Biblicus et Orientalis 243

Amr El Hawary

Wortschöpfung

Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Gesamtkatalog auf Internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Die Inhaltseiten wurden vom Autor als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN: 978-3-7278-1681-9 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54365-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn im Herbst 2007 als Dissertation angenommen. Das Manuskript wurde im Frühjahr 2007 abgeschlossen.

Die Idee für dieses Thema verdanke ich Frau Professor Dr. U. Rößler-Köhler, Bonn, die aufgrund der vorhergehenden Lektüre und meiner darauf aufbauenden Magisterarbeit die Anregung und Motivation für dieses wissenschaftliche Dissertationsprojekt gab. Ich bin besonders dankbar für die umfänglichen Hinweise und Anregungen, die mir von ihr zuteil wurden.

Mein Dank gilt auch der zweiten Gutachterin Frau Professor Dr. L. Gestermann, die mit ihren fachlichen und technischen Hinweisen zum guten Gelingen meines Projektes beigetragen hat.

Für die kritischen und konstruktiven Bemerkungen bedanke ich mich sehr bei Herrn Prof. Dr. F. J. Quack, Heidelberg.

Ermöglicht wurde diese Arbeit durch die mehrjährige finanzielle Unterstützung durch die Friederich-Ebert-Stiftung, Bonn, die im Rahmen der Begabtenförderung mir ein Graduierten-Stipendium gewährte.

Für die große Bereitschaft der Ägyptologen im In- und Ausland, mir wissenschaftliche Unterstützung zu geben, bedanke ich mich in alphabetischer Reihenfolge bei:

Herr Professor Dr. F. Junge, Göttingen
Herr Professor Dr. J. Kahl, Berlin
Herr Professor Dr. A. Loprieno, Basel
Herr Professor Dr. G. Moers, Göttingen
Herr Dr. R. B. Parkinson British Museum London
Frau Dr. Wafa El Sadik, Ägyptisches Museum, Kairo
Herr Professor Dr. S. Seidlmeyer und seinen Mitarbeitern, Berlin

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe Orbis Biblicus et Orientalis danke ich sehr den Herausgebern Frau Prof. Dr. S. Bickel und Herr Prof. Dr. O. Keel.

Bedanken möchte ich mich auch bei Frau und Herrn Höbermann für die Hilfe bei der Realisierung der technischen Endfassung. Für die graphische

Anfertigung der neu erstellten Transkription der Memphitischen Theologie bedanke ich mich bei Frau G. Höhn aus der Abteilung für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie der Universität Bonn. Schließlich gilt mein besonders herzlicher Dank meinen Eltern in Kairo, die mich immer unterstützt und gefördert haben. Zu guter Letzt gilt ein besonders herzlicher Dank meiner lieben Frau Claudia, die mir stets zur Seite stand und mich durch die Höhen und Tiefen dieser Arbeit begleitet hat.

Bonn, im Oktober 2009

Amr El Hawary

GESCHICHTE(N) ERZÄHLEN

Es waren schon drei Jahre vergangen, nachdem Napoleons Truppen sich 1802 aus Ägypten zurückgezogen hatten, als die englischen Hilfstruppen, die ursprünglich dem osmanischen Sultan in seinem Kampf gegen die Franzosen zur Seite standen, nur ungern ihre Schiffe wieder Richtung England steuerten, um dann 1807 zurückzukehren. Trotz des militärischen Misserfolgs der französischen Invasion waren die Prozesse, die sie in Gang gesetzt hatte, für Ägyptens Schicksal von größter Bedeutung. Die seit 1512 verhängte Isolation des Landes unter der osmanischen Herrschaft war somit gebrochen, die geopolitisch zentrale Lage Ägyptens im Zentrum der alten Welt und seine Schlüsselposition für den Kontakt zwischen den britischen Kolonien in Indien und dem Mutterland England waren nicht mehr zu übersehen. Napoleons Ziele waren im Geist der Zeit nicht nur militärische, ja man kann sogar sagen, dass die modernistische Aufklärung in ihrem Erfassungsdrang Kulturelles vom Militärischen nicht getrennt hat. So wurden das kulturelle Erbe Ägyptens und dessen historische Tiefe wieder entdeckt und an die zivilisatorische, humanistische Tradition angeschlossen. Diese Entwicklung führte zu der europäischen Begeisterung für alles, was mit dem Alten Ägypten in Verbindung steht. Der Handel mit Antiquitäten boomte, die wissenschaftlichen Expeditionen und Ausgrabungen florierten, und die großen nationalen Museen mit eigenen altägyptischen Sammlungen blühten auf. Das Interesse für die Hieroglyphen als das Symbol der Mysterien der ägyptisch-hellenistischen Vergangenheit wurde erneut geweckt und schließlich als Sieg des wissenschaftlichen Geistes entschlüsselt, katalogisiert und in Grammatiken systematisiert. Somit war die Ägyptologie als akademische Disziplin geboren, die sich die Erforschung, Erfassung und letztendlich Aneignung der ägyptischen Vergangenheit zum Ziel gemacht hat.

Ich kehre an dieser Stelle nochmals zu den abziehenden englischen Truppen zurück: Im Sommer 1805 befahl der oberste Admiral Earl of Spencer (First Lord of Admiralty and Minister of War) seinen Kriegsschiffen, die Vorbereitungen für die Rückfahrt nach England zu treffen. Die nach dem Ende der Mission zum Teil halbleeren Schiffe mussten mit Ballaststeinen für eine ruhigere Rückfahrt beladen werden. So kam es, dass die Marinesoldaten aus der hafennahen Ruine von Kom Eshokafa flache und vor allem schwere Steinplatten mit Inschriften auswählten und als gewünschten Ballast nutzten. Kom Eschokafa ist der moderne Name für das ehemalige ägyptische Dorf, auf dessen Gelände die hellenistische Metropole Alexandria gegründet wurde und das später das ägyptische einheimische

Viertel Alexandrias umfasste. Das Stadtviertel erhielt seine Berühmtheit und Wichtigkeit durch den Sarapis-Tempel als Zentrum des religiösen und traditionellen Ägyptentums in Alexandria. Das ursprüngliche Dorf trug einst den Namen eines memphitischen Stadtviertels *Rꜣ Kd.t*, der dann in der Ptolemäerzeit zu Rakothis verwandelt wurde; deshalb kann man sagen, dass stets eine Verbindung von Alexandria zu Memphis, der traditionellen alten Hauptstadt der Pharaonen, die bis zur Zeit Alexanders des Großen als das Zentrum der herrschaftssakralen Repräsentation galt, bestand.[1] Aus diesem memphitischen Gegenpart Rakothis/Kom Eschokafa in Alexandria haben die Soldaten also jene merkwürdigen, mit Hieroglyphen versehenen Steinplatten geholt, die Stimmen aus der weit entfernten Vergangenheit, gedacht für die Ewigkeit, auf sich trugen. Nach der Ankunft in England ordnete der wissbegierige Admiral und spätere Sammler und Trustee des Museums, Earl of Spencer, an, dass die seltsamen Steine zum Britischen Museum gebracht werden sollten. Erst 1830 jedoch wurde der Inhalt des in Hieroglyphen geschriebenen Textes auf einer dieser Steinplatten bekannt. Erst nach mehreren Übersetzungsversuchen konnte später der Ägyptologe und Theologe J.H. Breasted die überaus immense Bedeutung dieser Hieroglyphen erkennen, die als das Denkmal Memphitischer Theologie in der Fachwelt berühmt wurden.

Es ist schon ein seltsamer Zufall, der die Rettung dieser Botschaft ermöglichte, indem die schwere flache Steinplatte, die als Träger dieser außergewöhnlichen Botschaft dient, ihren Weg nahm und aus den fernen weiten Machtzentren der alten Welt, aus dem pharaonischen Memphis, aus dem hellenistischen Alexandria in die Hauptstadt des modernen britischen Imperiums nach London gelangte.

Der Zusammenhang zwischen Form und Inhalt, zwischen einem Wesen und dessen Name, zwischen abstrakten gottesschöpferischen Ideen und deren Verkörperung, Konkretisierung und Monumentalisierung für die Ewigkeit ist bezeichnend für diese so genannte Memphitische Theologie. Die Hauptaussage der Memphitischen Theologie betont den göttlichen Schöpfungsakt und die Rolle der irdischen Macht in der Erhaltung, Erweiterung und dem erneuten Vollzug dieses Schöpfungsaktes. Dieser Text hat sich auf einer der besagten Steinplatten aus Rakothis erhalten. So kann die

---

1 Otto, E.: Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, in UGAÄ 13, Leipzig 1938, 21ff; es gibt auch Belege für einen Ortsname bei Memphis, der *Rꜣ ḳd.t* mit *ꜣ* und nicht mit ᶜ geschrieben wird; dagegen vgl. Chauveau, M.: Alexandrie et Rhakôtis: Le point de vue des égyptiens, in: Colloque Alexandrie: Une mégapole cosmopolite. Actes du 9 ème colloque de la Villa Kérylos à Beaullieu-sur-Mer les 2 & 3 octobre 1998, Cahier de la Villa „Kérylos“, No 9 (Paris 1999) S. 1-10; Depauw, M.: Alexandria, the Building Yard, CdÉ 75, (2000), S. 64-65. Angesichts der Idee der "Invention of tradition" ist es vertretbar, auch hier an eine Verbindung zur memphitischen Tradition zu denken. Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Ludwig Morenz (Bonn).

Fundgeschichte der Memphitischen Theologie geradezu als Initialmetapher gelten, die das Spannungsverhältnis zwischen Macht und Wissen und deren geeigneter Repräsentationsform über die Jahrtausende hinweg symbolisiert. In dieser Fundgeschichte finden wir alle elementaren Bestandteile der ägyptologischen Forschung gebündelt vor, sodass durch die Beschäftigung mit der Memphitischen Theologie als Ausgangstext die gesamte Ägyptologie seit ihrer Entstehung und bis zur heutigen Diskussion berührt werden kann. Die Memphitische Theologie ist auch deswegen ein bemerkenswertes Denkmal. Ihr außerordentlicher Inhalt ermöglicht uns Einblicke in die altägyptische Geisteskultur und damit in eine der ältesten Gottes- und Schöpfungslehren. Die in ihr enthaltene Lehre von „Herz und Zunge" als Schöpfungsorgane nimmt eine hohe Stellung in der Religionsgeschichte der Menschheit ein. In vielen Buchreligionen finden sich ähnliche Vorstellungen wieder, so die Schöpfung im Alten Testament (Gen I, I-2, 4a) oder der Thronvers im Koran (Sure 2, 255). Sie erinnert uns ebenso an die griechische Lehre von „Nous und Logos". Auch zeigt sie uns die ägyptische Vorstellung vom Königtum als Fortsetzung der Schöpfung zur Erhaltung der Weltordnung.

Nicht nur der Inhalt des Textes ist außerordentlich, sondern auch seine Form, denn der Text ist zugleich ein Katalog ägyptischer Schriftkünste: Er enthält „dramatische", erzählende und hymnische Anteile sowie eine theologische Auseinandersetzung. Anhand dieses außerordentlichen Textes lässt sich auch die Forschungsgeschichte der Ägyptologie verfolgen, wie ich aufzeigen möchte. Die unterschiedlichen methodischen Ansätze zu seiner Interpretation führten zu teilweise sehr unterschiedlichen Ergebnissen, als Beispiel soll hier die Datierung der Memphitischen Theologie (oder ihrer Vorlage) von der Vorgeschichte (Sethe) bis hin zur Ptolemäerzeit (Krauss) dienen. Aus diesem Grunde werde ich in der vorliegenden Arbeit den Text mit der pluralistischen Methode untersuchen, um die verschiedenen Zugänge zu integrieren und damit zu einem möglichst genauen Ergebnis zu kommen. Deshalb werde ich nach der Darstellung der Textgestalt und der Forschungsgeschichte des Textes sowohl eine synchrone als auch eine diachrone Analyse der Memphitischen Theologie durchführen, die den Text sprachlich-syntaktisch und semantisch, aber auch pragmatisch, redaktions- und literarkritisch untersucht. Berücksichtigung findet dabei ebenso die intertextuelle Beziehung des Textes zu anderen Texten aus den verschiedensten Epochen der ägyptischen Kultur (Intertextualität) und die Analyse der Gattungszugehörigkeit sowie der Aufstellungsproblematik. Durch mein Interesse am Denkmal Memphitischer Theologie als einem der außergewöhnlichsten und umstrittensten Texte der ägyptischen Kultur und als einem der Grundtexte in dieser Tradition, auf die immer wieder in der

wissenschaftlichen Literatur in verschiedenen Kontexten (religiös, kulturpolitisch oder literarisch-wissenschaftlich) verwiesen wird, wurde mir klar, dass dieser Text nicht nur ein Fenster zu zentralen Fragen der altägyptischen Kultur ist, sondern auch ein Fenster zur Betrachtung und zu Reflexionen über den ägyptologischen Sachverhalt seit der Entstehung der Ägyptologie als akademischer Disziplin. Diese Reflexionen betrachte ich als notwendig und unverzichtbar für den Erhalt der Ägyptologie in der heutigen professionalisierten Wissenschaft. Durch die für einen philologisch ausgerichteten Ägyptologen mühsam nachvollziehbaren, schwierigen Gefilde der Theorien der Moderne und Postmoderne der Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und vergleichenden Religionswissenschaft konnte ich mir ein Modell erarbeiten, das die Ägyptologie als Kulturwissenschaft mit selbstreflexiven transdisziplinären Fragestellungen und mit weltzugewandtem Problembewusstsein sieht. Ausgehend von diesem Modell war es notwendig, an erster Stelle die eigentliche ägyptologische Arbeit forschungsgeschichtlich zu betrachten und aus der heutigen innerägyptologischen Debatte heraus zu beschreiben. Genauso wichtig war es dann, die Position der ägyptologisch geführten Diskussion im größeren theoretischen Rahmen der methodisch-theoretisch innovativen kulturwissenschaftlichen Wende der allgemeinen Geisteswissenschaft zu lokalisieren. Obwohl das genannte Vorgehen der chronologischen Entstehungsgeschichte dieser Arbeit nicht entspricht, beginnt die vorliegende Arbeit also mit der forschungsgeschichtlichen notwendigen Rückschau und deren Einbettung in die kulturwissenschaftliche Wende mit anschließenden ägyptologischen Konsequenzen. Den zweiten Teil dieser Untersuchung bildet dann die Analyse meines Ausgangstextes, der Memphitischen Theologie, als einen Problemtext, der für die ägyptologische Arbeit symptomatisch ist. Als dritter Teil der Untersuchung findet sich die Analyse des vertexteten Kontextes der Memphitischen Theologie; sie befasst sich hauptsächlich mit der Siegesstele des kuschitischen Königs Pije, dem Vorgänger des Königs Schabaka, aus dessen Zeit nach meiner Analyse die Memphitische Theologie stammt. Der Fragehorizont wird im vierten und letzten Teil der Untersuchung nochmals erweitert, indem ich mich mit den semantischen, historisch zu vergleichenden, kulturellen Repräsentationen dieser Zeit sowie deren literarisch-wissenschaftlich vorhandenen Gestaltungsmitteln und Möglichkeiten beschäftige. Mein Hauptanliegen ist dabei die Hervorhebung der verarbeitenden, aktiven Dynamik kultureller Prozesse, die Forscher und Forschungsgegenstand gleichermaßen umfasst. Durch ihr ähnliches Verständnis von Kultur als einem nicht abgeschlossenen Prozess eignet sich hierzu die kontrapunktische Analyse der eigenen Position in Parallele zu den Lebenswelten des Forschungsgegenstandes.

Diese Art der Untersuchung kann – abgesehen von der konkreten Dokumentation des Denkmals, seiner Lesung, Übersetzung und Datierung – zwar nicht zu einer konkret-allgemeingültigen Aussage über die behandelten Themen wie altägyptische Literatur, Geschichtsbewusstsein, Herrschaftsdiskurs oder gar die Ägyptologie selbst führen, aber es werden Mechanismen aufgedeckt, Prozesse verfolgt und im Rahmen einer dichten Beschreibung Zusammenhänge dargestellt, die assoziativ und sphärologisch für den heutigen Leser und für die ägyptologische Forschung von Bedeutung sein werden. Schließlich ist das Ziel dieser Arbeit die möglichst vollständige Dokumentation der Memphitischen Theologie, sie möchte deren Geisteshaltung festhalten und durch Kollation, Archivrecherchen, Fotografien und Transkriptionen die verschiedenen Lesarten und Bearbeitungen mit deren lebensweltlichen Zusammenhängen für die Wissenschaft zugänglich machen.

1 THEORETISCHE EINFÜHRUNG

1.1 EINE NOTWENDIGE RÜCKSCHAU

Dieses Kapitel soll als allgemeine Betrachtung über die Notwendigkeit der Forschungsgeschichte mit besonderer Betonung der Geschichtlichkeit des Wissens dienen. Die thematische Analogie, die sich durch die forschungsgeschichtliche Verfolgung der Diskussion um die Geschichtsschreibung und Literaturgeschichte in der Ägyptologie im Vergleich zur altägyptischen Parallel-Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung entwickelte, bildet hier die Hauptfragestellung.

Während der archäologische Bereich der Ägyptologie laut Loprieno durch die Öffnung hin zu anderen kulturwissenschaftlich ausgerichteten Disziplinen zunehmend die theoretisch-methodische Führung des Faches übernimmt, versucht sich der sprach- und literaturwissenschaftliche Bereich hauptsächlich durch die altägyptische Literatur zu definieren.[2]

Im Folgenden dagegen soll die übergeordnete Ebene der Wissenschaftstheorie den Ausgangspunkt der Überlegungen darstellen. Auf dieser Ebene bilden die Modelle von T. S. Kuhn und P. K. Feyerabend mit ihrer Betonung der Geschichtlichkeit des Wissens sowie das von E. Said für die Literaturwissenschaft entwickelte Modell der säkular-weltbezogenen geschichtlichen Interpretation den theoretischen Rahmen der vorliegenden historischen Analyse des ägyptologischen Wirkens. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Ausrichtung und Entwicklung des Faches Ägyptologie und dessen vom Erkenntnisinteresse abgeleiteten theoretischen und methodischen Durchsetzungs- bzw. Verwirklichungsmechanismen ist die geschichtliche Betrachtung bzw. die historische Entwicklung der Ägyptologie selbst wichtig, wie die Ägyptologen diese sehen. Die Forschungsgeschichte der Ägyptologie wurde explizit so nur in einigen Werken der neueren Zeit problematisiert, und zwar zumeist bezogen auf den Forschungsgegenstand (zuletzt: Moers[3], Schipper[4]), seltener bildet die Forschungsgeschichte an

---

2 Loprieno, A.: Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 236.

3 Moers, G.: Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001, vgl. Rezension Jacco Dieleman, in: Ling. Aeg. 11, 2003.

4 Schipper, B. U.: Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion, OBO 209, Göttingen 2005.

sich den Schwerpunkt der Untersuchung (Schenkel[5], Loprieno[6], Moers[7], Burkard und Thissen[8]).

Immer ist diese Reflexion mit Fragen der altägyptischen Literatur und deren Interpretationen verbunden und geschieht kaum aus einer allgemein kulturwissenschaftlichen Motivation heraus.[9] Man kann sagen, dass Schenkel den historischen Überblick und die Gliederung aus ägyptologischer Sicht vorgibt: „Waren Methodenfragen früher, wenn überhaupt, praktisch nur aus den unmittelbaren Bedürfnissen der Erforschung konkreter Bereiche der ägyptisch-koptischen Sprache erörtert worden, so werden sie neuerdings auch als eigener Gegenstandsbereich gesehen“[10]. Er zitiert Polotsky: „As regards linguistic methodology, it is no secret that Egyptologists are not conspicuous in the forefront of modern movements“.[11] Diese Aussage hat nach Schenkel bis dahin (1990) nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Er räumt aber ein: „Es gibt keinen Bereich der Altägypten-Wissenschaft mit vergleichbar komplexem Gegenstandsbereich, der in methodologischer Hinsicht auf ebenso soliden Fundamenten stünde wie die ägyptische Sprachwissenschaft“.[12] In einem anderen Beitrag, der die Einleitung des AEL-Bandes von Loprieno[13] bildet und der sich nach Schenkel als „wissenschaftsgeschichtliche Vorführung“ der ägyptologischen Literaturforschung versteht, zeigen sich die Wurzeln der in diesem Band behandelten Probleme. In einer Vorbemerkung schildert Schenkel die Grundproblematik, und zwar das Vermitteln von literaturwissenschaftlichen Fragestellungen, ohne über den geeigneten, aus einer ägyptischen Quelle stammenden terminologischen Apparat zu verfügen, denn es fehlt an „tiefe(n) Einsichten und

5 Schenkel, W.: Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft, 1990, besonders das Unterkapitel 1.3. Zur Geschichte der ägyptischen Sprachwissenschaft, S. 17-24; Schenkel, W.: Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: Eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung, in: Loprieno (ed.), Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 21-38.

6 Loprieno, A.: Interdisziplinariät, S. 227-241.

7 Moers, G.: Der Spurensucher auf falscher Fährte? Überlegungen zu den Voraussetzungen einer ägyptologischen Literaturwissenschaft, in: Burkard, G., Grimm, A., Schoske, S., Verbovsek, A. (Hrsg.): Kon-Texte. Akten des Symposions „Spurensuche – Altägypten im Spiegelbild seiner Texte“, München 2. bis 4. Mai 2003, in: ÄAT 60, Wiesbaden 2004, S. 37-50.

8 Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte I, Altes und Mittleres Reich, in: Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band I, Münster, [2]2003, insbesondere Hauptteil A S. 8- 28.

9 Eine Ausnahme bildet der Beitrag Loprienos in der Festschrift Feucht, Interdisziplinarität, S. 227-241.

10 Schenkel, W.: Einführung Sprachwissenschaft, S. 22.

11 Polotsky, H. J. nach Schenkel, W., op. cit., S. 22.

12 Ibid.

13 vgl. Anm. 5

letztgültige(n) Wahrheiten".[14] Schenkel schließt seine Einleitung mit einer Bemerkung zur Empfindlichkeit des Berührens eines noch dauernden Diskurses, so dass es einen detaillierten wissenschaftsgeschichtlichen Kommentar, seiner Ansicht nach, nicht geben kann.

Moers betreibt die theoriebezogene literaturwissenschaftliche Kritik an dem „ägyptologischen Tagesgeschäft" mit methodischem Schwerpunkt. Moers Leistung ist es, den historischen Rahmen der Beschäftigung mit der ägyptischen Literatur aufgezeigt zu haben. Er konnte die uneinheitlichen Strategien, die frühere Forscher verfolgt haben, enthüllen. Dies konnte eine funktionierende Definition altägyptischer Literatur nicht ermöglichen, da durch diesen unreflektierten uneinheitlichen Umgang mit ägyptischen Texten die Begriffsbildung verhindert wurde. Ursache dafür war der Mangel an Theorie- und Methodenbewusstsein, so dass in dem Kontext bzw. in der Untersuchung Texte aus verschiedenen Gattungen gleich behandelt wurden, und zwar als seien sie alle literarisch. In einem anderen Kontext aber werden diese Texte dann als historische Quellen, die die ägyptische Realität wiedergeben sollen, behandelt. Moers kritisiert die Nicht-Unterscheidung zwischen Realem und Fiktionalem, was seiner Ansicht nach die Literarizität eines Textes ausmacht. Moers Weiterentwicklung wiederum fußt auf einer Zusammenschau von Loprieno, der literaturwissenschaftliche Konzepte (Fiktionalität, Intertextualität und Rezeption) in die Ägyptologie eingeführt hat, und von Iser, der die literarische Anthropologie weiterentwickelt hat.[15] Moers setzt zu Recht das Datum des Erscheinens von Assmanns Rezension des HdO, subspecies: Literatur, als den Wendepunkt, der dem spezifisch literaturwissenschaftlichen Arbeiten in der Ägyptologie den Anstoß gegeben hat[16], ein Arbeiten, das dann zu einem selbstständigem Feld der ägyptologischen Forschung geworden ist. Seit der Mitte der 1990er steigt die Zahl der Publikationen rasant an, die das Thema Altägyptische Literatur behandeln.[17]

---

14 Schenkel, W.: Einführung Sprachwissenschaft, S. 21.

15 Iser, W.: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt/M 1991, S. 13-16; Moers, G.: Fingierte Welten, S. 13ff.

16 Assmann, J.: Der literarische Text im Alten Ägypten. Versuch einer Bestimmung, OLZ 69, 1974, S.117-126.

17 Baines, J.: Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor, JEA 76, 1990, 55-72; Loprieno, A.: The sign of Literature in the Shipwrecked Sailor, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 209-217; Loprieno, A.: La letteratura lealista fra topos e mimesis, EVO 14-15, 1991/92, 9-21; Loprieno, A.: Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and modern Literary Theory, in: Cooper, Schwartz (eds.), Albright Centennial Conference, P. 209-232; Moers, G.: Epische Texte in ägyptischer Sprache, in: Kaiser, O. (Hg.): Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT III/5, Gütersloh 1995, S. 872-877; Parkinson, R.: Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom, in: Quirke, S. (ed.): Middle Kingdom Studies, New Malden Surrey 1991, S. 91-122; ders., Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant, JEA 78, 1992, S. 163- 178; ders., 'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature,

Schließlich ist hier nochmals Loprieno anzuführen, der die Diskussion auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene aus kulturwissenschaftlicher Perspektive führte. Die Motivation, aus der heraus Loprieno diesen Beitrag schrieb, war „die diffusen Eindrücke, die ich [...] in der tagtäglichen ägyptologischen Arbeit wahrnehme, im Sinne einer allgemeinen Diskussion zu disziplinieren"[18]. Es geht ihm in dieser Bestandsaufnahme nicht um die Beurteilung des ägyptologischen Wissenschaftsbetriebs, sondern um „eine auf unser Fach bezogene Analyse kultureller Sachverhalte"[19], d. h. um den gemeinsamen Nenner derzeitiger ägyptologischer Arbeit. Diese Bestandesaufnahme umfasst elf Abschnitte.

Die Arbeit von Schipper ist wiederum ein Beispiel für die Praxis der Analyse eines Textes wie der Erzählung des Wenamun. Am Anfang stellt Schipper fest, dass die Erzählung des Wenamun im Mittelpunkt der ägyptologischen Diskussion um literarische Texte (und was ihre Literarizität ausmacht) steht. So ist die Auseinandersetzung mit den theoretischen Modellen, die in dieser Diskussion auftauchen, wie denen von Loprieno oder von Moers, unausweichlich.

Der Beitrag von Burkard und Thissen versteht sich dagegen als Einführung, d.h. sie ermöglichen den Anfängern der Ägyptologie einen Zugang zu Quellentexten der ägyptischen Literatur; dies ist auch aus dem Namen der gesamten Reihe zu entnehmen, was bedeutet, dass die Texte hauptsächlich im Vordergrund dieser Einführung stehen sollen. Die Verfasser entschlossen sich demnach, die Quellentexte mit einer notwendigen theoretischen und methodischen Einleitung zu versehen, trotz der von ihnen erkannten Gefahr der Irritation seitens der Anfänger: „Da einige grundsätzliche Überlegungen unerlässlich sind".[20] Sie sahen hier die Notwendigkeit der Begriffsklärung, da manche der von ihnen angewandten Begriffe – wie Literaturgeschichte, Literatur, Gattung etc. – durchaus nicht unproblematisch sind. Die Schwierigkeit einer derartigen Einführung, die verständlich und vollständig sein soll, liegt u.a. im vorsichtigen Umgang mit diesem immer problematischer gewordenen Status der Literaturgeschichte.

Im Folgenden möchte ich zusammenfassend die Hauptmerkmale dieser Diskussion darstellen, und im Anschluss daran ziehe ich meine Rückschlüsse mit eigenen methodischen und theoretischen Konsequenzen.

JEA 81, 1995, S. 57-76; vgl. folgende Sammelbände: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literatur. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996; Moers, G. (ed.): Definitely: Egyptian Literature., Lingua Aegyptia, Studia Monographica 2, Göttingen 1999; Assmann, J., Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999.

18 Loprieno, A.: Interdisziplinarität, S. 227.

19 Loprieno, A.: Interdisziplinarität, S. 227.

20 Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung Literaturgeschichte, S. 2.

1.1.1 SCHENKEL UND DIE HISTORISCHE SYSTEMATISIERUNG

1.1.1.1 DIE GRÜNDUNGSPHASE: IDEALISMUS, HISTORISMUS, HUMANISMUS.

Schenkel teilte die Geschichte der Ägyptologie zunächst in drei Epochen: Er beschreibt die erste Phase als die Phase der Entzifferung der Hieroglyphen und der Exploration der Quellen.[21] In der Einleitung des AEL-Bandes (vgl. Anm. 5) weitet er sein vorheriges Modell aus – das allerdings auf die ägyptologische Sprachwissenschaft und nicht auf die Literatur bezogen ist[22] – und teilt die Entwicklung der Ägyptologie in sechs Phasen: Die erste Phase ist die Phase des Zurückgewinnens der Quellentexte, in der, nach der Entzifferung der Hieroglyphen, Ägyptologen wie De Rougé, Goodwin und Chabas die ersten bekannten ägyptischen Literaturwerke übersetzt haben. Schenkel kommentiert diese Phase wie folgt: „Im übrigen war wohl auch die Zeit, anders als die heutige, eher dazu geneigt, Literaturwerke *selbst* sprechen zu lassen als *über* Literaturwerke zu reden".[23]

Moers zeigt heute zusätzlich, wie in früheren ägyptologischen Standardwerken während dieser Phase das Literarische verstanden wurde, und zwar galt alles, was aus dem alten Ägypten schriftlich überliefert ist, als literarisch.[24] Nach Grapow, 1950, hatte die ägyptische Literatur noch im Weiteren und ganz allgemein als die „schriftliche Bewahrung von Gedanken und Äußerungen der ägyptischen Menschen zu gelten".[25] Quirke wies später darauf hin, dass uns die ägyptische Literatur mit großer Wahrscheinlichkeit fragmentarisch überliefert ist[26], und trotzdem standen in dieser Zeit Erzählungen meist gleichberechtigt neben Texten des Totenkults, Texte religionstheoretischen Inhalts finden sich Seite an Seite mit Verwaltungsurkunden, Märchen folgen auf Historiografisches oder Autobiografisches, und Liebeslieder reihen sich an Texte didaktischer Natur, wie Moers formuliert.[27]

---

21 Schenkel, W.: Einführung Sprachwissenschaft, S. 17-24.

22 vgl. Schenkel, W.: Einführung Sprachwissenschaft.

23 Schenkel, W.: Ägyptische Literatur, S. 22.

24 vgl. Moers, G.: Fingierte Welten, S. 2, Anm. 6, mit Aufzählung der Ägyptologen, die diese Ansicht vertraten.

25 Grapow, H.: Zur Frage der ägyptischen Literatur als Begriff und ihre Wertung durch die Ägypter und uns, in: FuF 26, Heft 23/24, 1950, S. 297.

26 Quirke, S.: Archive, in: Loprieno, A.. (ed.): AEL, Leiden 1996, S 379-401.

27 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 2.

1.1.1.2 DIE SYSTEMATISIERUNGSPHASE

Nach Schenkel (s. Anm. 5) beginnt diese Phase mit der Berliner Schule, d.h. mit der fundierten sprachwissenschaftlichen Basierung der Ägyptologie und mit deren starker Orientierung an der Semitistik und der Erkennung der Sprachstufen der ägyptischen Sprache. Diese Phase der Texterschließung ist die Phase der Auseinandersetzung mit der Thematik der ägyptischen Literatur und zwar auf philologischer Ebene. Es ist die Phase der ersten systematischen Grammatiken sowie der ersten Anthologien ägyptischer Literatur in Übersetzung. Erman entdeckte die Sprachstufe des Neuägyptischen und teilte seine Anthologie zudem in Epochen ein.

Schenkel betont, dass die Berliner Schule der eigentliche Anfang der ägyptologischen Beschäftigung mit ägyptischer Literatur sei. Sie ist die Phase, in der die Texte präsentiert wurden, und zwar in einer kulturhistorischen Einordnung, die versuchte, die Texte aus ihrer Entstehungszeit heraus zu verstehen. Erman bestimmte dabei den literarischen Ort der Literaturwerke nach extra-literarischen Bezügen. Schenkel zitiert Erman: „Jeder der großen Abschnitte, in die es [das Bild] zerfällt, zeigt einen besonderen einheitlichen Charakter und dieser Charakter steht im Einklang zu dem, was wir sonst über diese Periode wissen“.[28] Der große Gewinn der Einbettung der Literatur in die Geschichte ist die Erkenntnis, „dass nicht jede Art von Literatur zu jeder Zeit möglich war“, wie etwa die „pessimistischen“ Literaturwerke aus der Ersten Zwischenzeit interpretiert werden können. Auf dieser Linie liegt der von Posener bis Parkinson entwickelte Ansatz der politischen Propaganda, stellt Schenkel fest. Dieser Ansatz besagt, dass eine Gruppe von Texten des Mittleren Reiches „Literatur zum Zweck der Legitimierung der jungen, legitimationsbedürftigen 12. Dynastie“[29] ist. Moers beschreibt die Grundhaltung in dieser Phase, die man als Historismus bezeichnen könnte, folgendermaßen: „nahezu alle Texte könnten [...] als direkte Quellen historisch oder politisch signifikanter Informationen angesehen werden“.[30]

Mit Hilfe dieser Informationen wurde in der Wissenschaftsgeschichte dann versucht, die ägyptische Realgeschichte unmittelbar zu rekonstruieren,[31] um daraufhin, in einer Art Zirkelschluss, die Texte anhand der aus

---

28 Erman, zitiert nach Schenkel, W.: Ägyptische Literatur, S. 28.

29 Schenkel, W.: Ägyptische Literatur, S. 31.

30 Die Siegsstele des Pije gilt als *die* historische Quelle der 25. Dyn. schlechthin, während sie gleichzeitig ein hervorragendes Beispiel eines literarischen Textes aus dem Alten Ägypten ist. Für die Unterscheidung zwischen „Literarisch“ und „Historisch“ vgl. die Auseinandersetzung mit der postmodernen Geschichtstheorie in der Historischen Analyse (Unterkapitel: Normative Geschichtsauffassung).

31 Beispiel dafür sind die Klagelieder des Mittleren Reiches, vgl. Moers, G.: Fingierte Welten, S. 3, Anm. 13.

ihnen herausgefilterten historischen „Realitäten“ zu datieren“.[32] Der Höhepunkt dieser historizistischen Tendenz in der Ägyptologie ist, ebenso nach Moers, die spätere Auffassung von Texten als medienpolitische Propaganda.[33] Fälle wie die des Neferti zeigen, „dass Texte über das ägyptologische sich-beziehen-auf eine bestimmte soziokulturelle Formation damit zu Quellen dessen werden, auf das sie bezogen worden sind“.[34] So wird die umkämpfte hegemoniale, sich gegenseitig bedingende Beziehung der Literatur und der Gesellschaft außer Acht gelassen. Moers zeigt, dass Posener Literatur zu einer politischen Literatur erklärt. Obwohl Posener in der Überschrift zwischen Literatur und Politik unterscheidet, behandelt er das Literarische nur sekundär. Moers verweist auf die Aufdeckung dieser historizistischen Lesart durch Parkinson.[35]

Für diese historizistische Lesart ist auch die Betonung der ästhetischen Qualität bestimmter Texte charakteristisch, insbesondere bei den Reiseerzählungen, die gleichzeitig aber als historisch-topografische Quelle dienen sollen. Moers fasst deshalb zusammen: „immerhin verbirgt sich hinter der Opposition der Lesarten in der Tat nichts weniger als die grundlegende Differenz zwischen den fundamentalen Größen Fiktion (literarisch) und Realität (nichtliterarisch-historisch)“.[36]

1.1.1.3 DIE VERTEIDIGUNGSPHASE

Wie Schenkel erkannt hat, sind Fragen nach der Metrik und Stilistik bereits seit den Anfängen der Berliner Schule vorhanden gewesen, und zwar entdeckte Chabas das Vorhandensein des Stilmittels des „Parallelismus

32 Genau das ist – wie später deutlich wird – der Unterschied zwischen dem Historismus und dem New Historicism; kritisch dazu Purdy, S.: Sinuhe and the Question of Literary Types, ZÄS 104, 1977, S. 113f.; Björkman, M.: Egyptology and Historical Method, OrSu 13, 1964, S. 9-33; van der Plas, D.: On Criteria for the Dating of Egyptian Texts, GM 73, 1984, S. 49-56; Parkinson, R.: Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom, in: Quirke, S. (ed.): Middle Kingdom Studies, New Malden Surrey 1991, S. 101-104; ders., The Date of the Tale of the Eloquent Peasant, RdE 42, 1991, S. 171-181; zum Problem auch Buchberger, H.: Transformation und Transformat. Sargtextstudien I., ÄgAbh 52, Wiesbaden 1993, S. 296-305; Blumenthal, E.: Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich, in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature, Leiden 1996, S. 105-135, bes. S. 130-135; Morenz, L.: Geschichte als Literatur. Reflexe der Ersten Zwischenzeit in den Mahnworten, in: Assmann, J., Blumenthal, (Hrsg.): Literatur und Politik, S. 111-138.

33 Paradebeispiel ist die Trennung bzw. die Unterscheidung Junkers, wie im Falle der Memphitischen Theologie, zwischen Götter- und politischer Lehre, vgl. Junker, H.: Götterlehre von Memphis, APAW 1939, Berlin 1940 und Junker, H.: Politische Lehre von Memphis, APAW 1941, Berlin 1941; Moers, G.: Fingierte Welten, S. 3-4, Anm. 15 mit weiteren Literaturhinweisen.

34 Moers, G.: Spurensuche, S. 43.

35 Moers, G.: Spurensuche, S. 44; ders.: Fingierte Welten, S. 3ff. und 38ff; Parkinson, R. B.: Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection, London 2002, S. X und 13ff.

36 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 4 mit ausführlichen Literaturangaben.

membrorum“[37] in der ägyptischen Literatur, während Erman den ägyptischen Vers als prosodische Struktur erst in der Form des Zweihebers, dann in der Bandbreite von zwei bis vier Hebungen ansetzt. Diese beiden Positionen sind genau die Positionen, die Forster mit seiner „Thought Couplets“ und Fecht mit seiner Metrik darstellen. Sie bilden noch heute die Grundlage der ägyptologischen Stilistik-Diskussion.[38]

Diese Entwicklung bezeichnet Moers als autonomieästhetisch und funktionsorientiert. Er kritisiert die von Posener[39] erarbeiteten und durch Parkinson[40] überarbeiteten textsortenspezifischen Gattungspoetiken, die für die Bestimmung sowohl literarischer als auch nicht-literarischer Textgruppen entwickelt wurden: Denn dadurch, dass sie – genau wie das formalistische Verfahren der Fecht'schen Metrik[41] und dessen weitere Entwicklung bei Forster[42] und Burkard[43] – den operativen pragmatischen Umgang mit ägyptischen Texten unterstützen, verhindern sie gerade deswegen die Bildung einer umfassenden ägyptologischen literaturwissenschaftlichen Theorie oder eines Gesamtmodells, wie Moers dies nennt.[44]

Die hier vorgestellte Phase ist auch die Phase der Vorstellungen von Textrelationierung, Texttradierung und Kanonisierung. Nach Schenkel beginnt diese ägyptologische Praxis, sobald man Handschriften paläographisch datiert und kulturhistorisch einordnet, d.h. im Grunde mit dem Be-

---

37 Zu „Parallelismus membrorum“ vgl. zuletzt Moers, G.: Fingierte Welten, S. 6 und S. 10, Anm. 47; Definition bei Bußmann, H.: Lexikon der Sprachwissenschaft, 3. akt. erweit. Auflage 2002, Stuttgart, S. 495.

38 Schenkel, W.: Ägyptische Literatur, S. 36-37; zur Frage der Stilistik generell vgl. Firchow, O.: Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten. Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik II, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Berlin 1953.

39 Posener, G.: Les richesses inconnues de la literature égyptienne, RdÉ 6, 1951, 27-48; Compléments aux “Richesses Inconnues”, RdÉ 9, 1952, S. 117-120.

40 Parkinson, R.: Teachings, S. 91-122.

41 Fecht, G.: Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache, ÄgFo 21, Glückstadt 1960, ders., Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verskunst, MDAIK 19, 1963, S. 54-96; ders.: Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, ZÄS 91, 1964, S. 11-63; ders.: Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, ZÄS 92, 1966, S. 10-32, ders.: Prosodie, LÄ IV, 1982, S. 1127-1154.

42 Forster, J. L.: Thought Couplets in Khety's “Hymn to the Inundation”, JNES 34, 1975, S. 1-29; ders.: Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text: The Maxims of Ptah-Hotep, SSEA V, Toronto 1977.

43 Burkard, G.: Der formale Aufbau altägyptischer Literaturwerke: Zur Problematik der Erschließung seiner Grundstrukturen, SAK 10, 1983, S. 79-118; ders.: Ptahhotep und das Alter, ZÄS 115, 1988, S. 19-30; ders.: Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk, ÄAT 22, Wiesbaden 1993, S. 3-22; zusammenfassend Burkard, G.: Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte, in: Loprieno, A. (ed.): AEL, Leiden 1996, S. 447-463.

44 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 5, Anm. 25, 26.

ginn der Berliner Schule. Diese Praxis führte, wie bei Erman[45] und führt noch, wie bei Baines[46], zu der Vorstellung, dass es so etwas wie eine Klassik in den Ramessidenzeit-Schulen gab.

Auch Assmann teilt diese Vorstellung noch und stellt fest, dass „Gebrauchsliteratur", die ja eine klar bestimmte Funktion habe, d.h. situationsgebunden sei, formuliert, niedergeschrieben und tradiert wurde im Hinblick auf bestimmte Funktionen. Diese schlagen sich auch oft in einer Art Überschrift nieder, wie etwa „Verklärung"oder „Hymnus". Aber Texte mit „ägyptologischen" Überschriften wie „Opferformel" oder „Harfnerlieder" sind eher situationsabstrakte Texte, denn sie sind weiter tradiert, ohne dass sie in einem exakt festgelegten Kontext zu verstehen sind.[47]

Typisch für diese Phase – so Moers – ist die Nutzung von formalen Klassifizierungs-Kriterien, „d.h. in der Regel gattungstypologischen Gründen, die als Voraussetzung zur Aufnahme in das Korpus behandelter oder übersetzter Texte dienen".[48] Um einen Text in dieses Korpus aufnehmen zu können, muss er zunächst die gattungstypologischen und stilistischen Merkmale aufweisen. Erst an zweiter Stelle kommt die inhaltliche Übereinstimmung.[49]

Bereits Seibert, Assmann und später Baines und Loprieno verwendeten diese strukturalistischen werkimmanenten Interpretationen, die Schenkel für eine beobachtbare Ausrichtung des Faches in seiner Historie hält und die zu einer neuen Bestimmung des Textaufbaus und der Textbetrachtungsweisen führte.[50] Es wurde nun nicht mehr auf den außerliterarischen Zweck geachtet bzw. auf die politische Tendenz, aus der heraus der Text entstanden sein sollte, wie dies bei Posener oder Parkinson der Fall war[51], sondern wichtig war die Analyse der Textoberfläche bzw. der Aufbau und die Struktur des Textes.

In dieser strukturalistischen Phase erfahren wir eine kategorische Wende, denn es wurde nicht nach dem Inhalt des Textes gefragt, sondern nach der Grundstruktur, die der zu behandelnde Text hat. Hier wurde zum ersten

---

45 Erman, A.: Ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885, S. 513.

46 Baines, J.: Classicism and Modernism in the literature of the New Kingdom, in: Loprieno, A.: AEL, Leiden 1996, S. 157-174.

47 Schenkel, W.: Ägyptische Literatur, S. 35; Assmann, J.: Gibt es eine „Klassik" in der ägyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit, in: ZDMG Suppl. VI, 1985, S. 35-52; dann Assmann, J.: Kulturelle und Literarische Texte, in: Loprieno (ed.): AEL, Leiden 1996, S. 59-82.

48 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 3.

49 Vgl. Moers, G., op. cit., S. 3, Anm. 12 mit weiterer Literatur und Beispielen.

50 Schenkel, W.: Ägyptische Literatur , S. 38.

51 Schenkel, W.: op. cit. , S. 37.

Mal die Frage nach dem „Wie“ und nicht nach dem „Was“ gestellt. Problematisch dabei ist, wie Moers dies zutreffend bezeichnet[52], die universalistische Haltung, die der formalistischen poetischen Sprachfunktion zugrunde liegt: So werden einerseits formale Differenzen zwischen unterschiedlichen Gattungen bzw. Modi innerhalb eines Textes (wie Sinuhe) verwischt, anderseits können diese formalen Bestimmungskriterien und „Gliederungsprinzipien auf nahezu alle Gattungen und Texte ägyptischer Schriftkultur anwendbar“ [53] sein. Auch ist die Degradierung von Literatur zum Deviationsphänomen zu kritisieren, das die verdichtete Sprache von der Alltagsprache unterscheidet, ein Phänomen, das im alten Ägypten, wie Moers zeigt, nicht belegbar ist.[54]

Als letzte Kritik durch Moers am strukturalistischen bzw. formalistischen Verfahren ist die „mehr oder minder implizite und daher nicht immer unproblematische Orientierung an den von antik-rethorischen oder klassizistisch-ästhetischen Wertvorstellungen bereitgestellten Literaturbegriffen“ zu benennen.[55] Hinzu kommt noch das Problem der Übertragbarkeit abendländischer Literaturkonzeptionen wie der postaristotelischen Regelpoetiken und deren direkte Anwendung auf das ägyptische Material, denn „wenn Literaturtheorien in solcher Weise Literatur konstituieren, bleiben sie zunächst zwangsläufig an die von ihnen konstituierte Literatur gebunden“.[56]

Moers hält die auf ägyptische Texte angewandten, von klassischer oder moderner Literatur gewonnenen Methoden als nicht hinterfragte für problematisch, dies sowohl bei der formalistisch-strukturalistischen Analyse von Assmann mit Propp'schem Vorbild[57], bei der werkimmanenten Interpretation des New Criticism bei J. Baines[58] als auch bei der kontext- und funktionsorientierten Auffassung des New Historicism bei Parkinson[59], da „sie das Inventar ihrer für die Auseinandersetzung mit ägyptischer Literatur

---

52 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 11.

53 Moers, G.: op. cit., S. 7; besonders die Anm. 37 und Anm. 42.

54 Moers, G.: op. cit., S. 8. Ein Beispiel für solche Untersuchungen ist die Analyse des Wenamun durch Černy, J. (echter Bericht und nicht literarischer Text) und zwar wegen der alltäglichen, nicht aber poetischen Sprache, vgl. Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung Literaturgeschichte, S. 21 und 16-17, besonders den Exkurs: Die Form der ägyptischen Sprache, S. 207-220.

55 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 9.

56 Moers, G.: op. cit., S. 11.

57 Assmann, J.: Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney): Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage, ZÄS 104, 1977, S. 1-25.

58 Baines, J.: Interpreting Sinuhe, JEA 68, 1982, S. 31-44; ders.: Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor, JEA 76, 1990, S. 55-72, ders.: On Wenamun as a Literary Text, in: Assmann, J., Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999, S. 209-233.

59 Parkinson, R. B.: Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings, London 1991.

jeweils zur Anwendung gebrachten Beschreibungskategorien nach wie vor aus anderen und sehr spezifischen (weil europäischen) Verwendungskontexten übernommen haben".[60]

1.1.2 SCHIPPERS MODELL DER PRAXISORIENTIERTEN HISTORISCHEN ANALYSE

Eine andere Verteidigungsstrategie (und zwar eine Strategie, die sich an der operativen Praxis orientiert) ist die Anlehnung an die biblische Textpragmatik, wie sie Schipper anwendet.[61] Dieser stellt fest, dass die von ihm behandelte Erzählung des Wenamun einen Kerntext für die jüngere Forschungsdiskussion um die altägyptische Literatur darstellt und deshalb eine Auseinandersetzung mit den dabei auftretenden theoretischen Modellen unausweichlich sei.

Schipper bezeichnet zunächst die Unterscheidung Assmanns zwischen Gebrauchsliteratur und situationsabstrakter Texte als einen Paradigmenwechsel in der ägyptologischen Forschung: Nach Assmann sei „ein solcher literarischer Text [...] letztlich durch den innerliterarischen Bezug auf andere Werke, mithin durch seinen „Sitz in der Literatur", zu bestimmen".[62] Diese Entwicklung sieht er als Reaktion auf das von Posener herausgearbeitete Modell der politischen Propaganda, in dem das Gewicht eher auf dem Kontext (Situationsgebundenheit) und nicht auf den innertextuellen Zusammenhängen liegt.

Laut Schipper hat Loprieno als erster die historische Perspektive und die diachrone Gliederung der Texte durch eine systematische Blickweise ersetzt, die die Texte typologisch, nicht jedoch historisch, einordnet. Dies sei die Verwirklichung der von Assmann geforderten Verortung in der Literatur.[63] Nach der Negation des historischen Bezugssystems des Textes und mit dem „Tod des Autors" habe Moers dann anhand der Erweiterung des Modells von Loprieno und dessen dreigliedriger Begrifflichkeit (Fiktionalität, Intertextualität, Rezeption, die später ausführlich dargelegt wird) die Autonomieästhetik durch die Rezeptionsästhetik ersetzt: So wird ein Literaturwerk nicht mehr auf Abwesenheit seiner Funktion bzw. auf seine Situationsabstraktheit geprüft, sondern im Hinblick auf seine diskursive Kraft. Am Beispiel von White stellt Schipper aber zusätzlich fest, dass die Frage nach der Pragmatik bzw. Wirkabsicht des Textes doch wieder in den Blick-

60 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 13.

61 Schipper, B. U.: Wenamun.

62 Schipper, B. U.: Wenamun, S. 224.

63 Schipper, B. U.: op. cit., S. 226.

punkt des Interesses gerückt sei und die Narrativität eines historischen Textes bzw. deren Denkfiguren (Tropen) zwar dem Leser einen Zugang in die Vergangenheit verschaffen, aber auch eine Botschaft in die Gegenwart setzen wollen.[64] Assmanns modifiziertes Modell des „kulturellen Textes" von 1996 unterscheidet dann zwischen Texten, die das kulturelle Gedächtnis bewahren wollen wie die Lehren und die didaktische Literatur, und den rein unterhaltenden Texten, die er für die Ramessidenzeit ansetzt. Neu ist auch, nach Assmann, dass ein Text von einer Form zu einer anderen wandern kann, dies allerdings nur auf der Ebene der Rezeption.[65] Nach diesem wertenden Überblick über den Stand der Forschung zur altägyptischen Literatur kommt er zu den folgenden Ergebnissen:

> „So wird man derzeit weder die historisch ausgerichtete Forschung gegen die literaturwissenschaftlich orientierte ausspielen, noch einen systematischen Ansatz zugunsten eines diachronen aufgeben. Vielmehr wird man – will man die Forschung der letzten zwanzig Jahre nicht einfach übergehen – jene Aspekte der verschiedenen Theorien aufgreifen, die sich in der Diskussion als tragfähig erwiesen haben".[66]

Für Schipper bedeutet dies zugleich die Rückkehr zu der alten unbeantworteten Frage nach der Relation zwischen der Historizität[67] und der Fiktionalität eines Textes, nach dessen Sitz im Leben oder nach dessen Sitz in der Literatur.[68] Es bedeutet aber auch, dass Textpragmatik (nach alttestamentarischem Vorbild oder in der alttestamentarischen Tradition) doch noch eine Rolle in der Analyse und Interpretation eines Textes spielt oder spielen sollte. Schipper kritisiert dabei sowohl das von Burkard und Thissen praktizierte Herausnehmen des Textes aus seinem Zusammenhang und Kontext mit dem alten Vorwand, die Texte selbst sprechen zu lassen, als auch den verhältnismäßig großen theoretischen und methodischen Aufwand

64 Schipper, B. U.: Wenamun, S. 228; vgl. die Kritik an White bezüglich seiner schematischen Analyse in Schößler, F.: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen 2006, S. 103.

65 Schipper, B. U.: op. cit., S. 229.

66 Schipper, B. U.: op. cit., S. 231.

67 Es ist allerdings grundlegend zu unterscheiden zwischen dem, was zur Zeit von Kees mit Historizität gemeint war, und dem, was man heute den Geschichtlichkeitsgedanken nennt. Dieser Unterschied ist bei Schipper nicht deutlich, und auf der Ebene der Analyse ist sogar kein Unterschied zu erkennen, so dass er seine These, die er zunächst anhand der Analyse des Textes rekonstruiert hat, auf den von ihm als historisch passend (!) gewählten „Background" projeziert. Der Text wird also datiert und der reale Kontext wird rekonstruiert; vgl. dazu die Kritik des Historismus bei Baßler, M. (Hrsg.): New Historicism, 2. akt. Aufl. Frankfurt/Main 2001, S. 11.

68 Dies und das Folgende bei Schipper, B. U.: op. cit., S. 231ff.

bei Loprieno und vor allem bei Moers, bei dem wiederum die Texte bzw. deren Inhalte selbst in solchen Beiträgen zu kurz kommen.

Die methodische Konsequenz, die Schipper daraus zieht, ist eine Textanalyse nach drei von ihm festgelegten Kontexten, und zwar nach dem historisch-kulturellen Kontext, textlich-literarischen Kontext und innertextlichen Kontext. Er geht vom Text aus und beginnt die Analyse mit einer synchronen Untersuchung der Textgestalt, dann des Textinhalts und schließlich der Textpragmatik. Er erklärt diese Arbeitschritte für in sich nicht neu, neu ist – so Schipper – die Kombination dieser drei Arbeitschritte zusammen in einer Untersuchung.[69]

1.1.3 BURKARD UND THISSEN: EIN ÄGYPTOLOGISCHES BEISPIEL DER LITERATURGESCHICHTSSCHREIBUNG

Ein weiteres Beispiel aus der Praxis ägyptologischer Auseinandersetzung mit dem Thema – jetzt in Form einer Literaturgeschichte bzw. Einführung in die Literatur des Alten und Mittleren Reiches – ist der Versuch von Burkard und Thissen. In Bezug auf den Begriff „Literaturgeschichte" stellen die Verfasser fest, dass es hauptsächlich aufgrund der spärlichen Quellenlage bzw. der Menge an verlorenem Material für das Alte Ägypten unmöglich sei, „die Literatur in ihren historischen Zusammenhängen und Entwicklungen darzustellen".[70] Sie zitieren hierzu Sethe, der genau aus diesem Grund daran zweifelte, dass etwas wie eine ägyptische Literaturgeschichte je entstehen könne[71], und stimmen dann mit Assmann überein, dass also nur die Möglichkeit einer Bestandsaufnahme bzw. einer Charakterisierung all jener Texte bleibt, die als Teil dessen, was die Ägyptologen als ägyptische Literatur bezeichnen können, zu gelten hat.[72] Auch sei in der Literaturwissenschaft generell – so die Verfasser[73] – die Situation nicht besser und verweisen auf ein entsprechendes Zitat von R. Jakobson, der den Literaturgeschichtsschreiber ironisch mit einem Polizisten vergleicht, der alle Menschen festnimmt, die ihm begegnen, um den Täter zu fassen.

Burkard und Thissen fassen dann die Ziele bzw. ihre Gründe für die Erstellung dieser Quellentexte und deren Bezeichnung als Einführung in die Literaturgeschichte zusammen:

---

69 Die parallele Analyse auf synchroner und diachroner Ebene in der Ägyptologie ist nicht neu, denn die pluralistische Untersuchung des Denkmals Memphitischer Theologie, die den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildete, wurde bereits in einer unveröffentlichten Magisterarbeit vollzogen, vgl. A. El Hawary, Bonn 2002.

70 Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung Literaturgeschichte, S. 3.

71 Sethe nach Burkard, G. und Thissen, H. J.: op. cit., S. 3.

72 Assmann nach Burkard, G. und Thissen, H. J.: op. cit., S. 4.

73 Burkard, G. und Thissen, H. J., op. cit., S. 4ff. für dies und das Folgende.

a) Es gibt zahlreiche ägyptische Texte, die der allgemeine ägyptologische Konsens für literarisch hält.
b) Der altägyptischen Kultur mangelt es jedoch an original abstrakt-theoretischen Abhandlungen (wie der „Poetik“ des Aristoteles in der griechischen Überlieferung), die ein Regelwerk anbieten, anhand dessen man das „Literarische“ im Alten Ägypten erarbeiten könnte. Man muss deshalb die literarischen Texte selbst befragen und sich zudem auf die Überprüfbarkeit aller interpretativen Modelle verlassen.

Burkard und Thissen plädieren für die Notwendigkeit einer Basisausbildung für Studenten der Ägyptologie, die nicht nur Textbeherrschung, sondern den fundierten und befriedigenden Umgang mit den Texten ermöglicht. Schließlich stellen die Verfasser der Einführung fest, dass es die ägyptische Literaturgeschichte nicht gibt und nie geben wird; sie erhoffen durch ihre Einführung aber die grundlegenden Gesichtspunkte zu vermitteln.

Die Frage nach der Definition der ägyptischen Literatur beantworten die Autoren mit zwei Argumenten: Einerseits versuchen sie, die Schwierigkeiten einer Definition der Kategorie „Literatur“ auch auf literaturwissenschaftlicher Ebene zu zeigen, andererseits bieten sie eine Definition der Literatur als verdichtete Sprache, die sich von der Alltagsprache in Form und Zweck unterscheidet.[74] Die innerägyptologische Diskussion schwankt – so die Autoren – zwischen vier Positionen: Der „Unbefangenheit“ gegenüber dem, was literarisch ist, wie im Falle von Lichtheim, Simpson und Brunner, den Formalisten und Strukturalisten wie Assmann und Loprieno, die die politische Funktion literarischer Werke (Propaganda) betonenden Ägyptologen Posener, Helck, Franke und Parkinson und schließlich die literarische Anthropologie bei Moers.

Burkard und Thissen verwenden den Kommentar Schenkels über frühere ägyptologische Werke, die weniger über die Texte und ihre Qualitäten schrieben, sondern vielmehr versuchten, die Texte sprechen zu lassen, und erklären dies später für ihr Ideal.[75]

---

74 Ausführlich in dem Exkurs: Form der ägyptischen Literatur bei: Burkard, G. und Thissen, H. J., op. cit., S. 207-220; vgl. die Besprechung dieses Ansatzes bei Moers, G.: Fingierte Welten, S. 25 u. 26, in dem auf die Schwierigkeiten und Grenzen dieser unter der poetischen Sprachfunktion bekannten Definition im Rahmen der Beschäftigung mit ägyptischen Texten hingewiesen wurde.

75 Burkard, G. und Thissen, H. J., op. cit., S. 17 und 27; vgl. auch Kritik bei Schipper, B. U.: Wenamun, S. 230-231; noch deutlichere Kritik bei Moers, G.: Spurensuche, S. 42.

1.1.4 MOERS LITERATURWISSENSCHAFTLICHE KRITIK ÄGYPTOLOGISCHER TEXTANALYSE

Einen Ausweg aus diesem methodischen Dilemma bietet uns Moers in Anlehnung an die literarische Anthropologie des Rezeptionsästhetiker(/-theoretiker)s Wolfgang Iser. Er schlägt vor, dass man sich an grundlegenden menschlichen Dispositionen statt an Beschreibungskategorien aus anderen auch literaturwissenschaftlichen Disziplinen orientiert.[76] Es handelt sich um den Versuch, „eine metahistorische Definition von Literatur mit Hilfe des weniger ‚geschichtsgesättigten' Fiktionsbegriffs aus der Stagnation zu führen".[77] Iser schlägt die Bezeichnungskategorien des Realen, des Fiktiven und des Imaginären vor. Diese Kategorien sind ahistorisch und nach Moers deshalb geeignet für die Anwendung auf altägyptische Texte.[78] Nach diesen Vorgaben entwickelte Loprieno ein Modell für die Ägyptologie, das die Kriterien Fiktionalität, Intertextualität und Rezeption für die Befragung altägyptischer Texte nach ihrer Literarizität heranzieht.[79] Diese Kriterien werden von Moers dann weiter ausgeführt und aufgearbeitet, da er die von Loprieno unternommene Modifikation der literarischen Anthropologie für vielversprechend und vor allem reich an Potential hält. Moers versucht anhand der Erweiterung des Fiktionalitätsbegriffs von Loprieno, die Grenzüberschreitung als Paradigma literarischer Fiktionalität (mit Intertextualität und Rezeption als Subkategorien dieser literarischen Fiktionalität, die eine Differenz zwischen Real und Fiktional voraussetzt) als Parameter altägyptischer Literatur einzusetzen.

In einem weiteren kritischen Beitrag setzt sich Moers das Ziel, „über die ägyptologische Kommunikation zum Umgang mit ägyptischen Texten zu berichten". Erst versucht Moers den Begriff „Spuren" genauer zu bestimmen, und zwar anhand der Unterscheidung Assmanns zwischen Spuren, Botschaften und Erinnerungen. Der „Antiquarismus" sammelt die Spuren der Vergangenheit, während die prä-analytische Vergangenheitszuwendung (alter Prägung) erzählt und somit erinnert: also Sammeln bzw. Spurensichern statt erzählen. In dieser Verwandlung sieht Assmann die Wurzeln der modernen Archäologie, die im Rahmen der kulturhistorischen Wende um das 18. und 19. Jhd. die analytische (und nicht die erinnernde, erzählende) Geschichtswissenschaft begründet hat. Mit Spurensicherung allein ist es aber nicht getan, denn analytisch bedeutet interpretativ. Da die Spuren kei-

76 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 13; ausführlich im zweiten Kapitel „theoretische Modellierungen", S. 19-167.

77 Moers, G.: op. cit., S. 13.

78 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 14.

79 Loprieno nach Moers, G.: op. cit., S. 14 ff.

ne Stimme haben, müssen wir über sie reden. Moers führt hier Koselleck an, der betont, dass die eigentliche Geschichte in ihrem Vollzug sinnlos ist. Sie ist nicht nur die Summe der Ereignisse und Handlungsträger, sondern sie zeigt sich als historische Wahrheit erst, wenn sie vergangen ist. D.h. die analytische Geschichtswissenschaft ist eine sekundäre Wissenschaft, die „die primären Erfahrungen und deren Quellen analysieren muss".[80] Dann konstruiert sie „Erklärungsmodelle, die die komplexen Strukturen einer vergangenen Geschichte überhaupt erkennbar machen sollen".[81] Da selbstreflexive Metakommentare aus dem Alten Ägypten nicht vorhanden sind, müssen wir die Spuren als Botschaften mit dekodierbaren Mitteilungen auffassen. Die Spuren sind also nicht Zeichen, die ihre Bedeutung in sich tragen, sondern kulturbedingte symbolische Botschaften. Das bedeutet, dass die Ägyptologie als sekundäre Wissenschaft seit der vorher erwähnten kulturhistorischen Wende anstrebt, die Spuren, die überwiegend aus Texten bestehen, als Botschaften zu betrachten und dadurch die Erklärungsmodelle zu der primären bzw. wirklichen Geschichte zu liefern. Die Methode, die man für das Dekodieren der textlichen Botschaften verwendete, war die philologische Methode, die ursprünglich zum Zweck hatte, die Quellen zu „produzieren" bzw. die Spuren erst zu sichern. Die Entstehung der ägyptologischen Philologie ist – so Moers – zeitgleich und verdankt sich demselben Prozess wie die Entstehung von Nationalphilologien wie beispielsweise der Germanistik. In diesem Prozess übertrug man ein in der klassischen Philologie schon gewonnenes Paradigma auf einen neuen Gegenstand. Genau das ist nach Moers die Begründung der Ägyptologie und „bildete von nun an den paradigmatischen Hintergrund ägyptologischen Tuns".[82] Moers beschreibt treffend die Entfernung des ägyptologischen Verfahrens von der klassischen Philologie als Präfiguration und von dem ägyptologischen Gegenstand „Ägypten" selbst, der zu einem verzerrten Ägyptenbild geführt hat und noch führt. Er beschreibt dieses Wissenschaftsprogramm als ein defizitäres Programm von Ergänzungen, das jede wissenschaftliche Selbstreflexion verstellt, und als ein Programm, das diese Defizite institutionalisiert. Er zeigt die gängigen Formulierungen dieser Institutionalisierung auf, die hauptsächlich mit dem Vorwand des Mangels an Überlieferungsmaterial gegen jede Öffnung in Richtung anderer Disziplinen oder Modelle argumentieren. Moers vergleicht diese Entwicklung mit der Entwicklung in anderen Disziplinen wie der Germanistik, die sich nach der Phase der Quellenproduktion durch Editionen von einer Wortphilologie abgewandt hat.

80 Koselleck zitiert nach G. Moers, G.: Spurensucher, S.38.

81 Ibid.

82 G. Moers, G.: Spurensucher, S. 40.

Sie verblieb nicht bei der Beschränkung auf das Erklären grammatischer und lexikalischer Unklarheiten, sondern wurde zu einer interpretativen Philologie, die „ihre Texte nun nach verschiedenen, dafür aber ausgewiesenen Verfahren interpretierte, die zur Grundlage *wechselseitiger Beobachtungen* werden konnten“[83] [Hervorhebung des Autors]. Das bedeutet, dass die Interpretationsverfahren dem Forschungsgegenstand angemessen werden und umgekehrt, in etwa wie die Beschreibung der Transdisziplinarität bei Loprieno. Die Ägyptologie hat – so Moers – diesen Schritt verpasst, der zu einer ausdifferenzierten Selbstbeobachtung und dadurch zur Ermöglichung einer programmatischen Neuorientierung führt. So ist zum Beispiel die Entwicklung in der Germanistik durch den Prozess der Nationenbildung zu verstehen. Die Hinwendung zur textinterpretierenden Wissenschaft mit reflektiertem Begriffsapparat ist aufgrund des fragwürdig gewordenen nationalen Gedankens als Fluchtpunkt zu verstehen.

Moers beobachtet, dass diese soziale und kulturelle Rückkopplung in der Ägyptologie fehlt[84], und zweifelt, ob sich die Ägyptologen aus dieser Zeit den Konsequenzen ihres methodischen Vorgehens bewusst waren. Man versuchte Botschaften zu dekodieren und verwandte dafür Methoden, die für die Spurensicherung entwickelt worden waren. Dieses Paradox zeigt sich heute noch in der Diskussion um die altägyptische Literatur.[85] Da diese Editionsphilologie die Ergänzungsnotwendigkeit voraussetzt, gibt es keinen Raum für Reflektionen über die Art und Weise, wie man zu Erklärungsstrategien gelangt. Diese nämlich wurden als wesenhafte Eigenschaften des Forschungsgegenstandes erklärt (Moers nennt diese Praxis Verdinglichung, d.h. die historische Wahrheit steckt im Objekt). In anderen Philologien – so Moers – wandte man sich ab von dieser fragwürdigen Strategie hin zu selbstreflexiven Interpretationsstrategien, „die den Konstruktionscharakter der Einsichten als das Ergebnis wissenschaftlicher Kommunikation auszeichnete“.[86] Genau so wie im Falle des klassischen Paradigmas der Wort-

83 Ibid.

84 Interessant ist die Entstehung der Ägyptologie bzw. der fehlende imperialistische, kolonialistische Zusammenhang, denn in der Germanistik – so Moers – stimmte die Repräsentation nicht mit der nationalen Identität überein, so dass sie fragwürdig wurde. In der Ägyptologie aber gab es keinen Anlass an der Repräsentationsform zu zweifeln. Said arbeitete in Bezug auf andere, nicht europäische kolonialisierte Völker heraus, warum es nicht zu Zweifeln kam, denn diese Völker oder Kulturen (wie die Altägyptische) können sich nicht selbst repräsentieren: „They can not represent themselfs, they must be represented“ spricht Said nach einem Zitat von K. Marx, den Said als Beispiel für die Macht des imperialistischen Diskurses heranzieht, dem sich selbst der revolutionäre Marx nicht entziehen konnte, vgl. Said: Orientalism, XIII, London 1995.

85 Deswegen ist die kritische Betrachtung der Forschungsgeschichte in dieser Fragestellung immens wichtig für die weitere Entwicklung des Faches generell und nicht nur für eine ägyptologische Literaturwissenschaft.

86 Moers, G.: Spurensucher, S. 42.

philologie verhält sich die moderne Ägyptologie, die Methoden und Interpretationsstrategien aus anderen benachbarten Disziplinen kopiert. Strategien, die aus selbstreflexiven Beobachtungen resultieren und für eine spezifische Fragestellung, die soziokulturell gebunden ist, fehlen bisher. Erneut wird über die Voraussetzungen der Übertragbarkeit bzw. die Übernahme nicht reflektiert, die Strategien werden nur in die philologistische Praxis importiert. Moers stellte fest, dass der Literaturbegriff Poseners auf den russischen Formalismus zurückzuführen ist. Dabei muss man berücksichtigen, dass die Begriffe aus ihrem Zusammenhang gerissen und für die Ägyptologie eingesetzt wurden, wo sie eine Eigendynamik entwickelten. Dieses Unternehmen setzte Assmann in seiner Rezension des HdO-Bandes fort. Er folgte dem strukturalistischen Ansatz und dessen Definition der Literatur als situationsabstrakt. Auch Loprieno überträgt die drei prominentesten komplexen literaturwissenschaftlichen Kategorien der Fiktionalität, Intertextualität und Rezeption auf die ägyptische Literatur. Kurz davor haben Baines und Burkard anhand werkimmanenter Interpretationen von Texten das Konzept des Literarisch-Fiktionalen bzw. des Gesamtkunstwerks erarbeitet. Parkinson geht es um das eigentlich Literarische, was aus der Perspektive der ägyptischen Akteure Ästhetik ist, im Gegensatz zu Poseners historizistischer Interpretation.[87] Nach Moers hebt Parkinson den literarischen Charakter der Texte hervor und lässt gleichzeitig deren Bezüge zu ihrer Realität als selbstverständlich erscheinen.

Wir sind also heute in einer Situation, in der es um die Existenz eines eigenständigen literarischen Diskurses im Alten Ägypten und dem damit zusammenhängenden Versuch der Etablierung einer ägyptologischen Literaturwissenschaft geht. Aus der Sicht der systematischen Literaturwissenschaft und gemäß der zwingenden Bestimmung des Forschungsgegenstandes ist die Literatur eine moderne Erscheinung, und so kann man von einer mittelalterlichen oder altägyptischen Literatur nicht sprechen. Assmann und Blumenthal sehen die Literatur als Schauplatz des gespeicherten und manchmal auch schriftlich fixierten kulturellen Gedächtnisses, was sich als Literatur im weiteren Sinne etabliert hat. Ägyptologen wie Burkard, Loprieno und Moers operieren anhand eines Literaturbegriffs im engeren Sinne, der aus der europäischen Gegenwart stammt und modifiziert – ob berechtigt oder unberechtigt, so stellt Moers fest – auf ägyptische Texte übertragen wird. Moers spricht von einer Unmöglichkeit der Trennung von Kunst, Politik und Religion im Alten Ägypten und verweist somit auf die

87 Parkinson betont auch, dass diese Sicht subjektiv, kulturell und persönlichkeitsbedingt ist, was die ihm oft vorgeworfene Übertragung der „elisabethanischen“ Züge auf das Mittlere Reich meiner Meinung nach rechtfertigt.

Unmöglichkeit der Existenz von Literatur in modernem Sinne. Was praktiziert wird, ist die Lektüre ägyptischer Texte durch ein durch die moderne Literaturwissenschaft geschultes Rezeptionsmuster. D.h. nur die Ägyptologen und nicht die modernen Literaturwissenschaftler können das Literarische im alten Ägypten empfinden. Es gibt, so betont Moers „für den Bearbeiter pharaonisch-ägyptischer Artefakte keinen Ausstieg aus der Moderne“.[88] Entscheidend für Moers ist die ästhetische Qualität der Texte, die dazu führt, dass man sie über die Zeit liest.[89]

Am Ende stellt Moers die Voraussetzungen, die aus seiner Sicht für eine ägyptologische Literaturwissenschaft notwendig sind, dar. Erstens: Entscheidend ist die Art und Weise der Rezeption und nicht die Sache in sich, denn dadurch wird die Sache erst konstituiert. Zweitens: Diese Rezeption ist ohne das Wissen der Bedingtheit des eigenen Tuns nicht möglich. D.h. die Frage ist zu stellen, aus welchem modernen Zusammenhang stammen die operativen Kategorien und eignen sie sich für den Forschungsgegenstand. Dann gilt es bewusst und reflektiert die Chancen der jetzt schon kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft zu ergreifen und nicht bei dem „epistemological artefact“ wie H.-U. Gumbrecht den heutigen ägyptologischen Literaturbegriff beschreibt, stehen zu bleiben, der nichts anderes als eine historische Rekonstruktion darstellt, „shaped by problemaitc asymmetries between the theoretical concepts used and the cultural phenomena analysed“.[90]

1.1.5 LOPRIENOS BESTANDSAUFNAHME ÄGYPTOLOGISCHER FORSCHUNGSARBEIT ZWISCHEN MODERNE UND POSTMODERNE: DER PARADIGMENWECHSEL

Die Zeichen des Ausstiegs aus der Moderne, wie sie sich in der heutigen Ägyptologie zeigen, arbeitete Loprieno in seinem Beitrag in der Festschrift

---

88 Moers, G.: Spurensucher, S. 49; für mich bildet die Postmoderne den Ausstieg aus der Moderne. Natürlich ist es auch eine europäische und durch die Moderne geprägte Postmoderne, sie bietet aber meiner Meinung nach ausdifferenziertere und gerade nicht bestimmende Methoden und Begriffsapparate, die für die Bearbeitung altägyptischer Texte geeignet sind. Ich stimme aber zu, dass es keinen Ausweg aus der Kontingenz gibt, wie der New Historicism betont und wie die Postcolonial Studies zeigen. Die Voraussetzung dafür ist meines Erachtens die kontrapunktale Lektüre, d.h. die ägyptischen und ägyptologischen Artefakte auf ein und derselben Ebene zu interpretieren und die Aufhebung der Zäsur zwischen dem Text und dem Kontext, in dem man auch beide (Text und Kontext) auf derselben Interpretationsebene behandelt. So erhoffe ich durch diese pluralistische Betrachtung, dass alle drei Ebenen (Text, Kontext, der Ägyptologe) sich gegenseitig korrigieren, vgl. das nächste Kapitel 1.2 Kulturwissenschaftliche Wende.

89 Für mich sind die Inhalte entscheidend, die nie überzeitlich bzw. zeitlos sind. Was entscheidend ist, ist die Art und Weise, wie man mit ihnen umgeht, wie sie umkämpft werden, wie sie hegemonial entstehen und bis heute diskursiv transformiert werden, kurz die soziale Energie, die uns hier und heute anspricht.

90 Gumbrecht, H.-U. zitiert nach Moers, G.: Spurensucher, S. 50.

Feucht heraus.[91] Er dokumentiert und kommentiert die Anfänge der ägyptologischen Arbeit bis hin zu der heutigen Postmoderne in elf Abschnitten, einige davon möchte ich im Folgenden kurz ausführen, weil sie die Tendenzen, Richtungen und Ansätze, die ich vorher besprochen habe, zusammenfassend zeigen. Loprieno zieht mutig die Konsequenz aus dem vorher bei Moers (Spurensuche) nur in Form einer Frage formulierten und angedeuteten Zweifel an der Möglichkeit des Zusammenbringens von Ägyptologie und der literaturwissenschaftlichen kulturwissenschaftlichen Theorie. Besonders im Abschnitt vier und den danach folgenden zeichnet er das Konzept des virtuellen Ägyptens, das ich für einen geeigneten Ausweg halte und das zusammen mit den von mir aus diesem Konzept gezogenen Konsequenzen die theoretische Basis meiner Arbeit bildet.

Loprieno stellt fest, dass Interdisziplinarität (ein Merkmal des wissenschaftlichen Diskurses der Moderne) die Ägyptologie von der Anfängen bis hin zu den 80er Jahren begleitet hat und sich dann anhand strukturalistischer bzw. poststrukturalistischer Modelle zur Transdisziplinarität, wie Loprieno es bezeichnet, entwickelt. Die aufklärerisch-modernistische junge Disziplin Ägyptologie strebte dabei zunächst die Rekonstruktion altägyptischer Realität an, d.h. die Verortung von Gegenständen.

> „Interdisziplinarität ist deshalb der horizontale Bezug zu Disziplinen mit vermeintlich ähnlichen objektiven Bedingungen und unmittelbar anwendbaren hermeneutischen Verfahren kleiner oder mittlerer Tragweite“.[92]

Sie ist damit ein exegetischer Notbehelf. Transdisziplinarität nach Loprieno aber (ein Merkmal des wissenschaftlichen Diskurses der Postmoderne) strebt danach, die ägyptische Wirklichkeit zu konstruieren, d.h. die Verortung von Sinnzusammenhängen.

> „Transdisziplinarität ist hingegen der vertikale Bezug zu gegebenenfalls nicht unmittelbar anwendbaren theoretischen Überlegungen größerer Tragweite, die nicht als Hilfe für Rekonstruktion des Gewesenen, sondern als Bild zur Konstruktion des Möglichen eingesetzt werden“.[93]

In diesem und in den nächsten drei Abschnitten beschreibt Loprieno den Übergang von einer modernen Interdisziplinarität zu einer postmodernen

91 Loprieno, A.: Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 236.

92 Loprieno, A.: Interdisziplinariät, S. 229.

93 Loprieno, A.: op. cit., S 229-230.

Transdisziplinarität anhand der Betrachtung zeitgenössischer Rezeptionsgeschichte des Alten Ägypten und der Metasprache ägyptologischer Forschung.

Loprieno beschreibt die Distanzierung der modernen Ägyptologie zur Zeit der Berliner Schule gegenüber der prämodernen Ägyptomanie und leitet daraus die heutige akademische Unterrepräsentierung des Faches Ägyptologie ab, trotz der andauernden Begeisterung seitens des Publikums für Ägypten-Ausstellungen. Er stellt fest, dass gerade diese präägyptologische Beschäftigung mit dem Alten Ägypten, wie sie in der klassischen und späten Antike sowie in der frühen Neuzeit erkennbar ist, in der heutigen Ägyptologie Aufwertung erfährt. In diesem Diskurs sind Herodots Erzählungen durch ihr verdichtetes subjektives Bild des Alten Ägypten und ihrer kulturellen Bedingtheit Beispiele ägyptischer Wirklichkeit, die nicht der modern rekonstruierten Realität zu entsprechen brauchen.

Weiterhin bemerkt Loprieno die Aufhebung der Opposition zwischen „referentiellem“ und „selbstreferentiellem“ Diskurs auf der Ebene der wissenschaftlichen Metasprache. Im Rahmen der ägyptologischen Diskussion um das Literarische ist eine Ästhetisierung der Metasprache anhand strukturalistischer Taxonomie mit Kategorien wie Fiktionalität festzustellen. Diese Kategorien sind ahistorisch im Sinne der Nicht-Berücksichtigung ihrer kulturellen Bedingtheit. Denn im Gegensatz zu den bleibenden unbewussten Strukturen menschlichen Sprechens, die den Grundstein der Semiotik und des Strukturalismus bilden, sind diese Kategorien an den literarischen Pakt zwischen Autor und Leser gebunden. Im Alten Ägypten kann nicht – wie Loprieno überzeugend zeigt – von einem literarischen Pakt gesprochen werden. So bleibt die Möglichkeit, das literarische Moment virtuell zu erstellen, in dem die ägyptischen literarischen Erfahrungen gegen den Hintergrund expliziter literarischer Erfahrungen der westlichen Kultur gestellt werden. Als Beispiel hierfür gibt Loprieno das Modell des New Historicism bei Parkinson und die Rezeptionsästhetik bei Moers an. Durch diese ästhetische Sprache, die in der Sphäre zwischen Wissenschaft und Poesie liegt, wird der Zugang zu einem Etwas gebahnt, „das wohl das Allerwirklichste ist und doch das Ausweichendste und am wenigsten gegenständlich zu Fassende“.[94]

Loprieno stellt fest, dass beide, sowohl die objektiven Zeichen (sachliche Rekonstruktion der Vergangenheit) als auch das subjektive Bild (bildliche Konstruktion der Vergangenheit) versuchen, jeder auf einer anderen Ebene, die Virtualität der Vergangenheit in die wissenschaftliche Analyse einzubinden. Die transdisziplinäre Konstruktion ägyptischer Vergangenheit

94 Sloterdijk zitiert nach Loprieno, A.: Interdisziplinariät, S. 233.

(ob historisch oder literarisch) wird nicht unmittelbar *erschlossen*, sondern lediglich mittelbar, durch die Dialektik zwischen hermeneutisch gleichwertigen Erinnerungsformen *re-präsentiert*. Mit dieser Auffassung plädiert Loprieno meines Erachtens für einen Theorie- und Methoden-Pluralismus, wie ich ihn in dieser Untersuchung anstrebe, der mit einer sachlich-philologischen Analyse bzw. der Rekonstruktion ägyptischer Realität (horizontaler Achse bzw. synchroner Analyse) beginnt, und mit einer kulturhistorischen qualitativen Diskursanalyse der Konstruktion ägyptischer virtueller Wirklichkeit (vertikaler Achse bzw. diachroner Analyse) fortgesetzt wird.

Darin beschreibt Loprieno die zwei zeitgenössischen Tendenzen, die unser Fach prägen und zwar: Die sich verselbstständigende Professionalisierung auf sprach- und literaturwissenschaftlicher Ebene und deren Verständnis von „Sprache" als ahistorischer Realität (mit formal darstellbaren einheitlichen Merkmalen) auf der einen Seite und die integrierende[95] kulturwissenschaftliche Auffassung der ägyptischen Archäologie und deren Verständnis von Kultur als historisch bedingter Wirklichkeit (mit variierenden Formen) auf der anderen Seite.

Des Weiteren weist Loprieno darauf hin, dass es neben den „absichtlichen" und „unabsichtlichen" Trägern kultureller Bedeutung auch symbolische Verweise gibt, die über beide Überlieferungsformen hinaus wirken. Am Beispiel *Re-membering Osiris* zeigt er eine „hypertextuelle Re-Konstruktion symbolischer Beziehungen um die Figur des Osiris, die vom fragmentierten Charakter der ägyptischen Hinterlassenschaft ausgeht und die deshalb *nur* für den subjektiven (und literaturwissenschaftlich geschulten) Beobachter wirksam erscheint".[96] Diese symbolische Re-Konstruktion orientiert sich zwar nicht an dem üblichen archäologisch philologischen Ideal, „ist aber nicht deshalb weniger wirksam im Sinne der Konstruktion eines zeitgenössischen Ägypten-Bildes".[97]

Schließlich folgert Loprieno, dass die zwei Erscheinungsformen der Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie dazu beitragen, dass diese sprach-, literaturwissenschaftlich und archäologisch eine Einheit bleibt.

95 Man könnte auch pluralistisch sagen!

96 Loprieno, A.: Interdisziplinariät, S. 339.

97 Ibid; Diese Darstellung der Problematik wird der spärlichen Quellenlage in der Ägyptologie gerecht, denn sie bleibt nicht bei der konservativen Feststellung der Gegner der Transdisziplinarität – die von Loprieno als die „Statthalter des vermeintlich Faktischen" beschrieben werden – stehen, die aus Mangel an Überlieferung von der Unmöglichkeit der Feststellung größerer Zusammenhänge sprechen, sondern bietet eine Alternative für die Ägyptologie – auch auf sprach- und literaturwissenschaftlicher Ebene – als Kulturwissenschaft.

Zentrifugal professionalisierend und zentripetal pluralistisch tendiert sie zu einer postmodernen Kulturwissenschaft.

1.1.6 KRITIK UND KONSEQUENZEN

1.1.6.1 DIE KRITIK

Diskurse sind aus Diskursen entstanden und befinden sich so in einem unendlichen, bis heute andauernden Prozess, so dass die Möglichkeit, das Vergangene zu verstehen, unabdingbar mit den Bemühungen um ein reflektierendes Bewusstsein in der Gegenwart verbunden ist. Dieser hermeneutische Gedanke ist der Kern dessen, was man heute die Geschichtlichkeit nennt. Der historische Kontext ist nicht nur der zu untersuchende Forschungsgegenstand, sondern auch der Untersuchende ist ein elementarer Bestandteil des von Gadamer erfassten Prozesses der Horizontverschmelzung, ohne den keine Begegnung mit dem Vergangenen, aber auch kein Erkennen und keine Erneuerung der Tradition mehr möglich ist.[98]

Schenkel idealisiert die Anfänge der Ägyptologie, die nur die Texte selbst ohne ideologisch gefärbte Interpretation zur Sprache bringen (d.h. der Zugang zu den Texten dieser Kultur stand im Vordergrund der Bemühungen). Dies war verständlich im Kontext der damaligen Zeit und im Rahmen des Erfassungsdiskurses „Ägypten", dessen Initialzündung in Napoleons Invasion Ägyptens und der darauf folgenden Description de l'Égypte bis hin zur Entstehung der Ägyptologie als wissenschaftlicher Disziplin liegt, ein solcher Stand ist jedoch auf den heutigen wissenschaftlichen Diskurs nicht ohne Weiteres zu übertragen.

Moers Hauptaussage liegt in der Unterscheidung zwischen Real und Fiktional. Im Zusammenhang mit seiner Untersuchung zu ägyptischen Reiseerzählungen ist diese Unterscheidung zwar sehr sinnvoll, problematisch bzw. unzureichend wird diese Sicht aber, wenn man es, was häufig der Fall bei ägyptischen überlieferten Texten ist, mit einem heterogenen Text zu tun hat, und zwar nicht nur heterogen wie beispielsweise der des Sinuhe, in dem sich die Gattung der Reiseerzählung und die der Königseulogie vermischen, sondern heterogen im Sinne der Überschneidung und Überlappung mehrerer Diskurse. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn ein religiöser Diskurs mit einem Herrschaftsdiskurs und ein Wissensdiskurs (Historiografie) in einem Text wie der Memphitischen Theologie aufeinander treffen. Spannend ist dann in diesem Fall die Frage nach der Literarizität dieses Textes und damit verbunden die problematische Frage nach der Berechtigung der

98 Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.

Nutzung des Textes als literarische, historische oder religiöse Quelle. Das epistemologische Paradigma der Binarität, wie es sich seit de Saussure[99] in strukturalistischen Analysen entfaltet, eignet sich nicht für die Anwendung in Bezug auf die Analyse von Texten einer alten, nicht von der Moderne beeinflussten Kultur wie die des Alten Ägyptens. Eine Lösung bietet meiner Meinung nach die pluralistische, nicht exklusivistische Herangehensweise, die statt eines „entweder-oder" ein „sowohl-als-auch" bevorzugt. Moers Kritik gegen den unreflektierten Umgang mit ägyptischen Texten halte ich für richtig, problematisch jedoch wird es dann, wenn allein anhand des Fiktionalitätsbegriffs die Literarizität ägyptischer Texte festgemacht wird, da diese Auffassung (die Unterscheidung zwischen fiktional und real) genau so wie die Gattungszugehörigkeitsprinzipien und die formalen Klassifizierungskriterien, die Moers selbst an früheren ägyptologischen Forschungen kritisiert, universalistisch ist. Sie orientiert sich vor allem an einem klassischen oder sogar modernen europäischen Vorbild. Wie später noch zu diskutieren sein wird, ist der Kontingenzcharakter literarischen, aber auch historischen Schreibens (im Übrigen auch wissenschaftlichen Schreibens) das Hauptpostulat postmodernen Wissens. So sind mittlerweile die Übergänge zwischen Geschichte (Historie) und Geschichten (Literatur) fließend in einer Weise, dass wir die Selbstverständlichkeit, mit der Moers seine Unterscheidung (als universales menschliches Bedürfnis) präsentiert, nicht ohne Weiteres nachvollziehen können.[100] Dieses symptomatische Vertauschen des Eigenen mit dem Universalen oder dem Menschlichen, ist das, was Derrida in seiner berechtigten Kritik am europäischen Ethnozentrismus als Logozentrismus bezeichnet.[101] Man darf aber auf jeden Fall den Fluchtpunkt Universalismus nicht mit dem Fluchtpunkt Andersartigkeit, Fremde – Stichwort Exotismus – vertauschen. Notwendig ist es, Problembewusstsein zu besitzen und es zu artikulieren, so dass die Suche nach weiteren Alternativen und weiterer Optimierung offener wird. Trotz dieser Kritik bilden die theoretischen und methodischen Vorschläge von Loprieno und Moers die Grundlage meiner Untersuchung. Wichtig ist hierbei die Erweiterung bzw. Dehnung dieser Definitionen, damit auch andere, nicht klar als literarisch eingestufte Texte wie die Memphitische Theologie, von diesem Untersuchungsapparat profitieren können. Ich halte es auch für wichtig, dieses Modell durch eine besondere Betonung der Geschichtlichkeit und durch die

---

99 Saussure, F. de: Course in General Linguistics, London 1960.

100 vgl. dazu Eyre, C. J.: Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'? in: Loprieno (ed.): AEL, Leiden 1996, S. 415- 433.

101 Derrida, J.: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Kimmich, D., Renner, R. G., Stiegler, B. (Hrsg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, akt. Ausgabe Stuttgart 2003, S. 301-314.

sozio-kulturellen Kontexte zu bereichern. So bleibt es im Folgenden nicht nur bei einer werkimmanenten synchronen Analyse, sondern es kommt komplementär eine diachrone Analyse hinzu. Wie später gezeigt wird, bietet die postmoderne Betonung der Diskursivität und der Konstitution (Konstruktionscharakter) sowie die Aufhebung bzw. Lockerung der Zäsur zwischen Text und Kontext einen Ausweg aus der Autonom-Ästhetik bzw. der literarischen Anthropologie als Parameter ägyptischer Literatur, denn die Ästhetik oder das Menschenbild, das dahinter steckt, sind umkämpft, d.h. sie selbst sind innerhalb eines Kultursystems verhandelbar und damit diskursiv bzw. konstitutiv.

„Konstruktionscharakter" und „Diskursivität" halte ich für diejenigen Komponenten, die meiner Meinung nach den Unterschied zwischen den noch zu erarbeitenden Gattungsbestimmungen und Gliederungsprinzipien ausmachen. Ohne Kontextualisierungsversuche alter Texte, die unseren modernen Wissenstand einschließen – die Gadamer als Horizontverschmelzung bezeichnet und worunter der New Historicism die Poetik der Kultur versteht – wird es uns nicht möglich sein, eine umfassende ägyptologische literaturwissenschaftliche Theorie bzw. ein Gesamtmodell der ägyptischen Literatur oder gar deren Gattungsbestimmungskriterien zu erarbeiten. Dieser Unterschied ist wesentlich für die Frage nach dem „Wie" in der Postmoderne, die einen weiteren Schritt in Richtung dessen darstellt, was Loprieno als „Virtuelles Ägypten" bzw. Transdisziplinarität in der Ägyptologie bezeichnet.

Burkard und Thissen entscheiden sich in ihrer Einführung – aus naheliegenden und verständlichen Gründen – für die operativen, pragmatischen Methoden, in denen sie das Wissen auf jenes reduzieren, welches sich falsifizieren lässt. Somit sind die Probleme der ägyptischen Literaturgeschichtsschreibung zwar zunächst dem Anschein nach beseitigt, aber leider nicht gelöst. Dies gilt auch, worauf die Autoren hinweisen, für andere Teildisziplinen der Ägyptologie. Es mangelt hier hauptsächlich an abstrakten Kategorien wie der Philosophie, Geschichte oder Theologie, die laut modernem Wissensstandard in der ägyptischen Überlieferung in dieser Form nicht existieren. Schenkel, wie Assmann zuvor, beklagt den Mangel an expliziten, reflektierten Abstraktionen. Diese Feststellung verdeutlicht die Notwendigkeit der Suche nach anderen Erklärungsmodellen, die sich nicht linear nach einem logischen Subjekt oder universalistischem Zeitgeist orientieren, die aber ein alternatives bzw. dem Forschungsgegenstand gerechter werdendes Beschreibungsmuster bieten.

In Schippers Modell der Wiederbelebung der alttestamentarischen Textpragmatik dagegen ist der Unterschied zwischen dem formalistisch-historizistischen Analyseverfahren und der von ihm praktizierten Text-

pragmatik nicht klar. Trotz der Erwähnung der Rezeptionsästhetik und poststrukturalistischer Strategien in der theoretischen Einleitung fehlt meiner Meinung nach die letzte Konsequenz in der praktischen Analyse, denn Schipper rekonstruiert nach wie vor den Kontext, in dem er die Erzählung des Wenamun sieht. Eine transdisziplinäre sphärologische Sprache, wie sie Loprieno für die postmoderne Ägyptologie prognostiziert, wird hier noch nicht angewendet.

1.1.6.2 DIE KONSEQUENZEN

Zusammenfassend sind die Konsequenzen der Betrachtung der Ägyptologie durch die zuvor genannten Ägyptologen die folgenden: Durch den Einfluss der Rezeptionsästhetik wie bei Moers oder durch die Verschiebung des Wissenschaftsideals bzw. der Zielsetzung steht statt der Rekonstruktion altägyptischer Wirklichkeit jetzt die Konstruktion altägyptischer möglicher Realitäten im Vordergrund, wie Loprienos Kommentar und Dokumentation aufzeigen. Diese kulturwissenschaftliche Wende der Ägyptologie – wie ich sie nennen möchte – erfordert meiner Meinung nach noch mehr theoretische Fundierung und zwar auf dem Gebiet der *Cultural Studies*. Wie die Diskussion zeigt, gibt es viele Fragen, die weiter vertieft werden müssten, die auf literaturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Ebene schon diskutiert wurden oder noch diskutiert werden, beispielsweise die Frage des Text-Kontext-Gefälles und die Beziehung zwischen Literatur und Geschichte. In diesem Zusammenhang halte ich die alternative Sicht des New Historicism für unsere ägyptologische Diskussion für viel versprechend. Auch Fragen der Methoden und der Wissenschaftstheorie müssten noch genauer formuliert und weiter auf den aktuellen Stand der Kulturwissenschaft gebracht werden. Hierzu gehören auch Fragen wie die des Erkenntnisinteresses oder des Machtgefälles, die uns Ägyptologen ebenfalls betreffen und die bis heute noch nicht zur Diskussion gestellt wurden. Genau dies streben die *Postcolonial Studies* an, so Edward Said mit seinem *contrapuntal reading*. In der Ägyptologie wurde bereits, durch die Ansätze von Moers und Loprieno, das Konzept des virtuellen Ägyptens legitimiert. Dieses Konzept besagt, dass es keine Möglichkeit gibt, aus dem eigenen Horizont auszusteigen, dennoch wird dieser eigene Horizont weniger problematisiert. Ergänzend schlage ich vor, das Prinzip des *contrapuntal reading* anzuwenden, dass parallel zur Analyse der altägyptischen Texte in ihrem historischen Kontext auch die ägyptologische Rezeption dieser Texte analysiert werden muss. Diesen Konsequenzen versuche ich in der außerägyptologischen Literaturtheorie im Folgenden nachzugehen.

1.2 DIE KULTURWISSENSCHAFTLICHE WENDE

1.2.1 DIE ANFÄNGE

In diesem Teil meiner Arbeit möchte ich die theoretische Diskussion um Literatur, Geschichte und Gesellschaft darstellen, wie sie außerhalb der Ägyptologie im Rahmen der Literaturwissenschaft geführt wird, die seit dem *linguistic turn* eine Vorreiterrolle innerhalb der Geisteswissenschaften eingenommen hat und im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wende noch einnimmt. Der *linguistic turn* betont die grundlegende Rolle der kritischen Reflexion über die Sprache in jeglicher wissenschaftlichen Erkenntnis. Der logische Positivismus und insbesondere der Sprachphilosoph L. Wittgenstein haben die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, „dass sich das Erkennen/Mitteilen von Wirklichkeit sowie das Denken stets in der Sprache vollzieht".[102] Die Sprache ist somit unhintergehbar. Diese Feststellung erklärt das gesteigerte, fachübergreifende Interesse an der Analyse von Sprachstrukturen, sodass eine Disziplin wie die Ägyptologie sich durch die Diskussion um den Literaturbegriff definieren und somit regenerieren kann. In den Textanalysestrategien war der strukturalistische Ansatz dominierend, der auf F. de Saussures Betrachtung der Sprache als ein abgeschlossenes semiotisches System zurückzuführen ist. Hier wird beschrieben, wie Sprachstrukturen im Text agieren und nicht, was sie besagen; vor allem die Grundstrukturen des menschlichen Denkens möchte man durch diese Analyse herausarbeiten. Auch der russische Formalismus und der in den USA weit verbreitete Ansatz des New Criticism tendieren zum organischen, textimmanenten Analyseverfahren, um die Einheit von Form und Inhalt des Textes unabhängig von seinem historischen Kontext zu erreichen. Angestrebt wurde durch die neue Entdeckung der Sprachwissenschaft, die Geisteswissenschaften von der metaphysischen Rhetorik zu befreien, sodass sie durch klar definierte Begriffe dem Wissenschaftlichkeitsideal der Naturwissenschaften entsprechen.

Dieses führte zu einem neuen Dogma, das die ahistorische Beschäftigung ausschließlich mit sprachlichen Konstruktionen vorschreibt. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, den *linguistic turn* auf seinen Erfolg hin zu hinterfragen oder detailliert zu erklären, sondern wichtig sind mir die Konsequenzen der Infragestellung des Strukturalismus als dem letzten Dogma der Moderne mit seinem linearen, ethnozentristischen, monologischen Weltbild, das im Zuge der Aneignung und durch das Ausschlussverfahren

---

102 Schößler, F.: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen 2006, S.256.

das abweichende, alte Fremde deformiert. Die subversive Kraft des Poststrukturalismus und des Dekonstruktivismus ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, und zwar nicht in ihrer anarchistischen, radikalen Prägung, die durchaus ein wesentliches Merkmal dieser Bewegungen ist. Sondern es geht hier um die Relativierung und Sensibilisierung der modernen Forschung bezüglich allgemeingültiger, universalistischer Aussagen über Mensch, Kunst und Gesellschaft aus unterschiedlichen Kulturen und aus verschiedenen Zeiten. Der Begriff der Intertextualität bildet den Grundstein des befreienden Poststrukturalismus. J. Kristeva konnte durch die weitere Entwicklung des Dialogizitätsprinzips von M. Bachtin zu einer Theorie der Intertextualität führen, die einen Prozess der Ablösung vom Text hin zum Kontext in Bewegung setzt. Hier werden Texte in ihrer Fähigkeit beschrieben, andere Texte in sich zu lagern, und somit so etwas wie ein Gedächtnis zu bilden, sodass die traditionelle Einteilung in Einheiten wie Autor, Leser und Text nach diesem Verständnis nicht mehr möglich ist. Mit Foucault und dem Ansatz der Diskursanalyse ist der Text ein Teil der kulturellen Formationen, die von den herrschenden Machtstrukturen durchdrungen sind. Hier steht der Kontext im Vordergrund. D.h. die historischen, gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung von Texten werden untersucht und beschrieben. Dieses geschieht – mit unterschiedlichen Akzentuierungen – im Rahmen der postmodernen Richtungen, die alle – wie z.B. die *cultural studies*, *post colonial studies*, *gender studies* oder der New Historicism – die verschiedensten Modelle der Kontextualisierung von Texten vollziehen. Wichtig in der Beschreibung der postmodernen Tendenzen der Geisteswissenschaften ist die Betonung der befreienden Alternativen zum modernistischen, engen Textverständnis, sodass die ohnehin problematische Beziehung zwischen der Ägyptologie bzw. den altägyptischen Texten als Gegenstand der ägyptologischen Forschung und literaturwissenschaftlichen Begriffen wie Textualität, Autorschaft oder Fiktionalität einen Wendepunkt erlebt. Durch eben diesen alternativen Weg der Postmoderne gelingt es, eine neue und weniger problematische Basis für die Forschung aufzubauen: Die Parallelität bzw. die Analogien zwischen den Fragen, mit denen die Postmoderne sich konfrontiert fühlt, und der altägyptischen, abweichend-prämodernistischen Weltanschauung sind nicht zu übersehen. Das bedeutet für die Ägyptologie, dass sich das Defizit der altägyptischen Kultur, durch abstrakte Kategorien nicht darstellbar zu sein, im Hinblick auf die neue kulturwissenschaftliche Infragestellung solcher festen Kategorien sogar als Chance erweist. Kulturwissenschaft als fächerübergreifender, transdisziplinärer Forschungsansatz versucht durch die unterschiedlichen Kontextualisierungsstrategien die Grenzen des Literarischen auszuweiten und das Spannungsverhältnis zwischen Kunst, Politik und Gesellschaft neu

zu beschreiben und dabei die eigene Position reflexiv zu problematisieren, sodass die Dynamik des Verstehens im Gegensatz zu der verschleiernden Professionalisierung des Wissens betont wird. Forscher wie S. Greenblatt oder E. W. Said sind zwar Gegner des radikalen, postmodernen Anarchismus, sie nutzen aber in ihren Werken die relativierenden Strategien der Postmoderne, um gegen den starren Positivismus oder die reduzierende Verwissenschaftlichung der Geisteswissenschaften zu kämpfen. Der Ansatz des New Historicism wird im Folgenden einen größeren Raum einnehmen, da die Charakteristika dieser Position alle vorhanden sind und weil vor allem die Erfordernisse unseres Faches in den meisten Fragestellungen dieses Ansatzes zur Sprache kommen. In der Ägyptologie ist der Begriff New Historicism nicht unbekannt, denn der Ägyptologe R. Parkinson hat durch seine zahlreichen und wertvollen Veröffentlichungen zur altägyptischen Literatur des Mittleren Reiches die Methoden bzw. die theoretischen Prämissen des New Historicism praktiziert. Zwei Bemerkungen sind in diesem Zusammenhang notwendig: Erstens die Tatsache, dass Parkinson die Prämissen und Methoden des New Historicism zwar praktiziert, aber eben nicht theoretisch darlegt, sodass die Verbindung seines Werkes mit dem New Historicism für einen Nichtkenner der Materie nur schwer nachvollziehbar ist. Und zweitens werden trotz seines expliziten Bekenntnisses zur europäisch westlichen Ägyptologie, die einen literarischen Diskurs im Alten Ägypten einem europäischen Publikum repräsentiert, das von Loprieno beschriebene Prinzip des „Virtuellen Ägypten“ und damit die Grenzen des eigenen Horizonts nicht problematisiert.

E. W. Said mit seiner weltzugewandten säkularen Literaturkritik und der Strategie des *contrapuntal reading* wird hier ebenfalls – nach der Darstellung seiner Kritik am New Historicism – wegen der fehlenden Relativierung der eigenen Position als weitere Kontrollinstanz behandelt. J. Assmann warnt deshalb vor der Übertragung von theoretischen Konzeptionen auf ägyptologische Fragestellungen, ohne den Entstehungskontext dieser Konzeptionen zu berücksichtigen. Dies bedeutet meiner Meinung nach nicht, dass Modelle wie die literarische Anthropologie oder die *post colonial studies* für ägyptologische Fragestellungen nicht fruchtbar sein können, es heißt nur, dass wir als Ägyptologen erstens deren theoretische Hintergründe, den Entstehungskontext sowie ihre Rezeption in anderen Disziplinen detailliert darstellen müssen und uns zweitens mit diesen Konzeptionen ernsthaft auseinander zu setzen haben, und zwar im Hinblick auf ihre Übertragbarkeit auf ägyptologische Fragestellungen und den entsprechenden Konsequenzen für den Forschungsgegenstand. Die folgende Darstellung des New Historicism betrachtet sich als kritische Auseinandersetzung mit dessen theoretisch methodischer Konzeption, die dabei immer die ägypto-

logischen Rahmenbedingungen vor Augen führt und die durch das Einbeziehen des Said'schen *contrapuntal reading* für eine transdisziplinäre, selbstreflexive, kulturwissenschaftliche Ägyptologie plädiert.

1.2.2 DER BEGRIFF NEW HISTORICISM

Der New Historicism ist ein literaturwissenschaftliches Verfahren, das in den USA zu Beginn der 80er Jahre entwickelt wurde. Um den Begriff zu verstehen, muss man den Kontext, aus dem heraus dieser entstanden ist, erläutern. „New" versteht sich als Anspielung auf den Begriff des „New Criticism" (weit verbreitet in den USA), und „Historicism" bezieht sich auf den traditionellen Historismus. Der Strukturalismus fand keinen fruchtbaren Boden in den USA, da schon die Tradition des New Criticism die textimmanenten Verfahren anwendet, die auch der Strukturalismus propagiert. Betont werden soll hier nur, dass beide Ansätze die textimmanente Interpretation bevorzugen und den historischen Kontext in ihren Analysen außer Acht lassen. Die Begegnung mit dem aus Europa kommenden Strukturalismus findet deshalb erst mit dem Beginn der Kritik am Strukturalismus statt, da diese Kritik auch auf den New Criticism angewendet werden konnte. Zu dieser Kritik gehörte u. a. der Dekonstruktivismus (Derrida) und die Diskursanalyse (Foucault).[103] Bis dahin war die Marxistische Lehre die einzige Alternative zum konservativen New Criticism. Erstere wurde nun ersetzt durch die Diskursanalyse und letzterer erweitert durch den Dekonstruktivismus, ebenfalls ein textimmanentes Verfahren. In diesem Kontext entwickelte sich der New Historicism, der stark durch die Diskursanalyse beeinflusst ist, jedoch auch dekonstruktivistische Textauslegungsstrategien verwendet, zum „dominanten Theorieparadigma einer sich zunehmend kulturwissenschaftlich begründenden Literaturwissenschaft".[104] Mit dieser anschaulichen Formulierung hat sich Greenblatt von dem monolithischen, „dämonischen" Prinzip der Marxistischen Lehre in ihrer Kritik gegen und ihrer Vorstellung von Kapitalismus distanziert.[105] Er distanzierte sich ebenfalls von der autonomieästhetischen Auffassung der Kunst durch den New Criticism und deren weiterer Verbreitung durch die dekonstruktivistische, werkimmanente Interpretation, die dazu führt, Kunst gegen sozia-

103 Derrida und Foucault hielten ihre Vorlesungen an der Universität in Berkeley, an der Greenblatt bereits zu dieser Zeit tätig gewesen ist.

104 vgl. U. Hebel zitiert nach Volkmann, L.: New Historicism, in: Nünning, A. (Hrsg.): Metzler Lexikon. Literatur – und Kulturtheorie, Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Weimar 2001, S. 475.

105 Greenblatt, S.: Grundzüge einer Poetik der Kultur, in: Kimmich, D., Renner, R. G., Stiegler, B. (Hrsg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, aktualisierte Ausgabe 2003, S. 260.

le Praktiken abzugrenzen[106], womit vorausgesetzt wird, dass eine Trennung zwischen dem Sinn des Textes und dessen Kontext besteht. Der New Historicism legt, im Gegensatz zur Dekonstruktion, Wert auf die Kontextualisierung der Texte.[107]

Der New Historicism ist kein homogener Begriff, sondern eher ein Sammelbegriff kontextorientierter Ansätze. Stephen Greenblatt prägte den Begriff 1982 (in der Zeitschrift Genre) als Bezeichnung des gemeinsamen Nenners verschiedener Studien zur englischen Renaissance.[108] Trotz seiner späteren Distanzierung und Bevorzugung des Begriffs „Kulturpoetik" etablierte sich die Bezeichnung New Historicism. Greenblatt hat den New Historicism als „a practice rather than a doctrine" charakterisiert[109], denn er ist aus der Krise des amerikanischen Fortschrittsgedankens entstanden und somit eine Reaktion auf den wachsenden Einfluss des multikulturellen Wertepluralismus.[110] Er betont, dass der New Historicism keine Theorie im eigentlichen Sinne ist, seine Anhänger jedoch durch gemeinsame Fragestellungen und Interessen verbunden sind. Beliebter Forschungsgegenstand des New Historicism sind die Dramen Shakespeares, weil sie exemplarisch die Zeit des Umbruches und der Orientierungskrisen darstellen. Sie verkörpern problematisch werdende Handlungsformen in einer Zeit, in der tradierte Werte und konventionelle Vorstellungen – ob historisch, anthropologisch oder theologisch – in Frage gestellt wurden. Deshalb eignet sich diese Zeit, um die Problematik des Pluralismus aufzuzeigen.[111] Dies trifft meiner Meinung nach auch auf die Kuschitenzeit zu, da auch in dieser Zeit klassische Werte und Vorstellungen durch die veränderte Herrschaftssituation in Frage gestellt wurden.

1.2.2.1 DIE ENTWICKLUNG ZUM NEW HISTORICISM

Die verschiedenen Strömungen des New Historicism haben gemeinsam, dass sie sich als Alternative zu zwei älteren Schulen verstehen, und zwar sind dies der New Criticism und der Old Historicism. Der New Historicism richtet sich dabei hauptsächlich gegen das „Close Reading" als textimmanentem Interpretationsverfahren, das er – zu Recht – als ahistorisch ablehnt.

---

106 Schößler, F.: Literaturwissenschaft, S. 80.

107 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie und Antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2006, S. 176.

108 Greenblatt, S.: The forms of power and the power of forms in the English Renaissance, Normand/Okl. 1982.

109 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Band II H-O, Berlin 2000, S. 710-712.

110 vgl. Volkmann, L.: New Historicism, S. 475.

111 Schößler, F.: Literaturwissenschaft, S. 79.

Ebenso wird auch der konservative Old Historicism abgelehnt. Obwohl dieser als kontextbezogene Richtung bezeichnet wird, verkennt er den Konstruktcharakter jeglicher historischer Deutung und degradiert sie lediglich zum Reflektor des historischen Hintergrunds (es ist also eine geschichtsabgehobene und vom kulturellen Kontext abstrahierende Praxis). Neben der werkimmanenten Interpretation versucht der New Historicism das sozialhistorische Umfeld von literarischen Texten zu beschreiben. In Deutschland dagegen wurde die traditionelle werkimmanente Interpretationskunst sehr bald durch Literatursoziologie, Marxismus und Rezeptionstheorie wenn nicht abgelöst, so doch in Frage gestellt.[112] Der New Historicism ist generell für alle neuen, nicht traditionellen Interpretationsverfahren wie die Intertextualität, die Dekonstruktion oder die Cultural Studies offen.[113]

In den deutschen Sprachraum führte der Germanist und Filmwissenschaftler A. Kaes den Begriff des New Historicism ein. Schon vorher jedoch, bereits im Herbst 1969, plädierte E. Lämmert für eine interdisziplinäre Erweiterung der Germanistik auf eine Kulturwissenschaft hin, die neben der Philologie auch Geschichte, Soziologie und andere Disziplinen einzuschließen hätte.[114] 15 Jahre später hat Lämmert sich für eine neue kulturhistorische Funktionsbestimmung der Literaturwissenschaft ausgesprochen. Er ist der Meinung, dass die Literaturwissenschaft nunmehr in der Lage ist, Kulturgeschichte zu schreiben. Denn Kulturgeschichte ist „mehr als nur die bloße Beschreibung der politischen oder wirtschaftlichen Geschichte“.[115] In diesem Zusammenhang ist auch der bedeutende Beitrag des New Historicism in der postmodernen Geschichtsschreibungsdebatte verständlich.[116]

Der New Historicism ist ideologisch so offen, dass er – wie Kaes feststellt – sowohl als neomarxistisch wie antimarxistisch oder auch konservativ bezeichnet wird.[117] Die Bezeichnung New Historicism ist der gemeinsame Oberbegriff für unterschiedliche Arbeiten, die die Geschichtlichkeit der Texte und die Textualität der Geschichte betonen. Die schnelle Verbreitung und Etablierung des New Historicism ist zu verstehen – so Kaes –,

112 Kaes, A.: New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne? in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 251-268.

113 Volkmann, L.: New Historicism, S. 476.

114 Lämmert, E.: Das Ende der Germanistik und ihre Zukunft, in: Kolbe, J. (Hrsg.): Ansichten einer künftigen Germanistik, München 1969, S. 92.

115 Lämmert, E.: Die Geisteswissenschaft in der Hochschulpolitik des letzten Jahrhunderts, in: Stötzel, G. (Hrsg.): Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. 2. Teil, Berlin 1986, S. 20.

116 Volkmann, L.: New Historicism, S. 475.

117 Für weitere Literatur über die Anwendung des New Historicism in anderen Disziplinen wie Germanistik, Theologie, Geschichtswissenschaft und Kunstgeschichte vgl. Kaes, A.: New Historicism, vgl. S. 264, Anm. 5.

weil „der New Historicism etwas angerührt und artikuliert hat, das tiefer geht und mit Geschichte, Literatur und gesellschaftlichem Funktionsschwund und Legitimationsdefizit heutiger Literaturwissenschaft zu tun hat, vielleicht auch mit verändertem Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart unter dem Zeichen der Postmoderne".[118]

1.2.2.2 DER EINFLUSS VON FOUCAULT: DISKURS- UND MACHT-BEGRIFFE

Der Foucault'sche Diskursbegriff dient im Rahmen von Untersuchungen im Stile des New Historicism dazu, Gegenstände aus verschiedenen Medien, d.h. verschiedenen kulturellen Bereichen und Zusammenhängen, vergleichbar zu machen. Medien wie literarische Gattungen oder Sprachspiele, aber auch soziale Codes und wissenschaftliche Disziplinen bilden verschiedene Arten von Repräsentation innerhalb einer Kultur. Medien dieser Art können literarisch, außerliterarisch oder sogar außertextuell sein – wichtig ist, dass sie ein und derselben Kultur angehören und dass sie miteinander in Zusammenhang und Austausch stehen. „Die Diskurse sind nun das Verbindende zwischen diesen Medien, sie werden in verschiedenen Medien geführt und stellen damit die Fäden dar, die auch die Historiker von einem Medium in das andere leiten".[119] Die Aufgabe einer Diskursanalyse ist es dementsprechend, die Repräsentationsformen eines Diskurses zu beschreiben und die Entfaltung dieses Diskurses in Form und Funktion im jeweiligen Medium zu verfolgen. Der Text, der ja diskursbedingt ist und der aus konstitutivem Gewebe besteht, stellt somit auch eine besondere Repräsentation dieser Diskurse dar. Wie Texte aus Diskursen bestehen, bestehen Diskurse aus Texten. So lässt der New Historicism in einer neuen Form der Intertextualität nicht nur die Texte diachron in einen Dialog treten, sondern sie bewegen sich synchron innerhalb eines kulturellen Systems. So müssen „Gebrauchtexte" genau so wie literarische Texte sorgfältig und aufwändig analysiert werden. Ebenso wichtig ist die Untersuchung der wechselseitigen Beeinflussung bzw. des Austauschs zwischen den verschiedenen kulturellen Formen in einer bestimmten Zeit.[120]

118 Kaes, A.: New Historicism, S. 251-268.

119 Baßler, M. (Hrsg.): Einleitung: New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 14.

120 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 177.

1.2.2.3 DER UNTERSCHIED ZUM OLD HISTORISMUS

Auszugehen ist von der historischen Grundsituation, dass der Forscher vor einer unendlichen Datenfülle ohne ordnende Muster steht.[121] Entscheidend ist dabei für die historistische Haltung, dass man aus dieser Situation heraus nach plausiblen Erklärungen sucht. Der New Historicism weist trotz seiner Skepsis gegenüber den „historischen Tatsachen" positivistische Züge auf, positivistisch hier allerdings im Sinne Foucaults, der dazu schreibt:

> „Wenn man anstelle der Suche nach Totalitäten die Analyse der Seltenheit, an die Stelle des Themas der transzendentalen Begründung die Beschreibung der Verhältnisse der Äußerlichkeiten, an die Stelle der Suche nach dem Ursprung die Analyse der Häufungen stellt, ist man ein Positivist, nun gut, ich bin ein glücklicher Positivist, ich bin sofort damit einverstanden".[122]

Die lange deutsche geistes-, ideologie- und sozialgeschichtliche Tradition betont zwar die Geschichtlichkeit der Texte, aber „ein Kunstwerk in seiner Zeit zu sehen, [...] ist inzwischen auch bei uns das methodisch heikelste Problem jeder Interpretation"[123] wie Baßler formuliert. Nach ihm erfordert deshalb die Prämisse der Textualität der Geschichte in Deutschland Nachholbedarf an Theorie. Inzwischen sind sozial- und ideologiegeschichtliche Ansätze durch Diskursanalysen ersetzt worden und parallel dazu verabschiedete man sich vom monologischen Textbegriff der Hermeneutik. Durch die Entdeckung der Intertextualität war die Beschränktheit dieser Textbegriffe deutlich geworden.

Der New Historicism unterscheidet sich vom alten, monologischen Historismus durch seine Mehrstimmigkeit, d.h. die Texte werden nicht vor dem Hintergrund eines vorgefertigten, starren Weltbildes als dessen Abbild von einem Archimedischen Beobachtungspunkt her interpretiert, sondern sie werden innerhalb eines umkämpften Kontextes bzw. widerstreitender kultureller Kräfte lokalisiert. Durch die Metaphern der Zirkulation, des Austausches, der Verhandlungen und Auseinandersetzungen werden Abhängigkeits- und Austauschverhältnisse zwischen diesen Kräften hervorgehoben und immer vor Augen gehalten. Die traditionelle Hierarchisierung dieser Kräfte (wie König, Elite, Untertanen) wird in Frage gestellt, so dass Geschichte nicht mehr mit dem Blick auf das Machtzentrum, sondern von

---

121 Baßler, M. (Hrsg.): Einleitung, S. 11.

122 nach Baßler, M.: Einleitung, S. 14 bzw. Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt/Main 1990, S. 182.

123 Baßler, M.: Einleitung, S. 9.

den Rändern her geschrieben werden soll. Im Gegensatz zum traditionellen Historismus lehnt der New Historicism deshalb auch die *master narratives* ab. Hier wird die postmoderne Skepsis gegenüber den großen, den gesamten welthistorischen Prozess erklärenden Schlüsselerzählungen deutlich.[124] Selbst der Textualitätsbegriff des Poststrukturalismus wurde darum durch den kulturanthropologischen Ansatz von Geertz hinterfragt, der die Textualität auf Kultur überträgt und nicht an die poststrukturalistische, totalitäre Vorstellung des Text-Universums glaubt.[125] Der Unterschied zwischen dem New Historicism und der historischen Kontextualisierungstradition der klassischen Philologie liegt dabei im Folgenden:

Literatur ist nur einer von vielen gesellschaftlichen Diskursen, die an der Etablierung einer Weltsicht beteiligt sind. Literatur besitzt somit keine privilegierte Stellung, d.h. die Hierarchie zwischen Literatur und historischem „Hintergrund“ wird aufgehoben: „History can not simply be set against literary texts as either stable antithesis or stable background, and the protective isolation of those texts gives way to a sense of their boundaries“.[126] Die Betonung liegt hier auf dem sozialen Wirken der Texte und darin, sie nicht als statische, zeitlose Meisterwerke zu betrachten. Die Menschen weisen schon im Augenblick des Entstehens von sozialen und historischen Umständen diesen Bedeutung zu, so dass man sie nicht sekundär – wie im Falle des traditionellen Historismus – an der vermeintlich objektiv vorgegebenen Wirklichkeit interpretieren kann.[127] Robert Musil fasst das am weitesten verbreitete Gegenargument gegen jeden Kontextualisierungsversuch auch in der Ägyptologie zusammen: Demgemäß besteht die berühmte historische Distanz darin, „dass von hundert Tatsachen fünfundneunzig verloren gegangen sind, weshalb sich die verbliebenen ordnen lassen, wie man will“.[128] Der New Historicism hat sich dagegen vorgenommen, sozusagen das Mikroskop auf das aus Diskursfäden gesponnene dichte Gewebe der Kultur bzw. Geschichte zu richten und einzelne Fäden daraus zu verfolgen, um jeweils ein Stück Komplexität, Unordnung, Polyphonie, Inkohärenz, Spannungsbrüche und Dynamik der Geschichte zu rekonstruieren, nach dem Motto „messy vitality over obvious unity“.[129] Er verfolgt die semantischen Tauschprozesse zwischen Texten bzw. die Übernahme und Transformation von Worten und Konzepten, ohne dass „ein

124 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 179.

125 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

126 Zitiert nach Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 177.

127 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 178.

128 Baßler, M.: Einleitung, vgl. S. 15 Anm. 26.

129 vgl. unten Anm. 167.

monokausales Verhältnis zwischen einer nicht textuell gedachten gesellschaftlichen Wirklichkeit und dem literarischen Werk unterstellt würde".[130] Schließlich glaubt der New Historicism nicht daran, dass uns die geschichtliche Realität an sich zugänglich sei, sondern betont, dass sie dazu die Form eines Textes annehmen müsste; Realität ist deshalb nur ein sprachliches Konstrukt, dessen Bedingtheit erst durch den Prozess der Interpretation klar wird oder klar werden muss.[131]

1.2.2.4 DIE PLURALISTISCHE HALTUNG ALS KONSEQUENZ

Der interdisziplinäre Charakter des New Historicism ist unverkennbar. Er ist in so komplexer Weise durch literaturtheoretische, geschichtswissenschaftliche und anthropologische Methoden beeinflusst und geprägt, dass es nicht möglich ist, auch nur eine dieser Vorgehensweisen von den übrigen zu isolieren.[132] Da das entscheidende Problem, das den New Historicism beschäftigt, die kulturwissenschaftliche Beschreibung der komplexen Beziehung zwischen Kultur, Kunst und Realität ist, sind die Beschreibungen der Teilaspekte, die durch die unterschiedlichen Methoden vollzogen werden, auch nur durch die speziellen Gegebenheiten einer jeweiligen Analyse – nicht aber durch eine beliebige Ideologie oder ein generelles Prinzip – geprägt. Allerdings gilt auch hier: „there is no escape from contingency"[133], wie Greenblatt immer wieder betont.

Nach Greenblatt kann man die Funktionen der Literatur aus drei Perspektiven bestimmen. Dabei verkörpert die Literatur das soziale Sein, das wiederum aus dem Zusammenspiel des handelnden Individuums und den es bestimmenden Normen besteht. Die drei Perspektiven haben ihrerseits wissenschaftlich-theoretische Konsequenzen, die sich in literaturwissenschaftlichen Interpretationsmodellen niederschlagen:

- Der Text als ein Ausdruck des sozialen Handelns des jeweiligen Schriftstellers (konkret-individuell).
- Die Literatur als Ausdruck der sozialen Normen und Codes in einer Gesellschaft (konkret-sozial).

---

130 Schößler, F.: Literaturwissenschaft, S. 79.

131 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 181.

132 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

133 Greenblatt, S.: Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England, Berkeley 1988 (dt. Ausgabe: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, Berlin 1990), S. 3.

- Der Text als Ausdruck einer abstrakten, ahistorischen und allgemeinmenschlichen Reflexion über Normen, mit einer großen Distanz zur konkreten sozialen Wirklichkeit (abstrakt-sozial).

Diese drei Perspektiven sind keinesfalls einzeln anzuwenden, sondern müssen vielmehr für unterschiedliche Analysen miteinander kombiniert werden mit dem Zweck, sich gegenseitig als Korrektiv zu dienen.[134]

Der Ansatz des New Historicism kann auf diese Weise dazu beitragen, „zu vermeiden, dass die Textwelten in einer anachronistischen Weise rekonstruiert werden, die eher unsere eigenen Vorstellungen und Verhaltensformen reflektiert als solche der Entstehungszeit".[135] Im Rahmen der Diskussion um den kulturwissenschaftlichen Charakter der Literaturwissenschaft wird diese pluralistische Haltung betont. Der New Historicism ist ein Beispiel für eine vertretbare Alternative in dem veränderten Kontext der Kulturwissenschaft, also aller mit Kultur befassten Disziplinen, d.h. die Literaturwissenschaft löst sich hierin nicht auf, sondern bestimmt sich neu im Verhältnis zu den anderen eingebundenen Wissenschaften. Kulturwissenschaft ist, so von Graevenitz, dabei als der „pluralistische Kontext für die Selbstreflexivität einer pluralistischen Literaturwissenschaft" zu verstehen „und nicht als der ungleiche Gegenpart in einer verfehlten Konfrontation".[136] Die Kulturwissenschaft, wie sie in der Literaturwissenschaft definiert wird, untersucht die von Menschen hervorgebrachten Einrichtungen, die zwischenmenschlichen Handlungs- und Konfliktformen sowie die Werte und Normenhorizonte. Damit ist Kultur der Gegenstand dieses Forschungsansatzes und zugleich dessen Rahmen, und deshalb ist die Selbstreflexivität ein wesentlicher Bestandteil dieser Konzeption. Es werden kulturelle Praktiken untersucht, analysiert, interpretiert und auf ihre Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen hin befragt. Da es verschiedene Kulturen gibt und nicht nur eine, verfährt die Kulturwissenschaft kulturvergleichend, indem sie die Semantik des Kulturbegriffes in den unterschiedlichen Gesellschaften aufdeckt und gleichzeitig die Abhängigkeit kultureller Phänomene von variablen und veränderbaren Bedingungen offen legt. Hier wird der kontingente Charakter von Kultur als etwas Geschaffenes betont, und gleichzeitig rückt die Art und Weise, wie „Kultur" durch Beobachter produziert bzw. reproduziert wird, in den Vordergrund. Allein durch diese

---

134 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks und das Gespräch mit den Toten: Über Greenblatts Konzept der „Social Energy", in: Glauser, J., Heitmann, A. (Hrsg.): Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft, Würzburg, 1999, S. 157-170.

135 Dörner, A. u. Vogt, L.: Kultursoziologie (Bourdieu – Mentalitätsgeschichte – Zivilisationstheorie), in: Bogdal, K-M. (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung, Opladen 1990, S. 145.

136 Graevenitz, G. v.: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 73, 1999, S. 96-98.

Perspektive ist andere Kultur rekonstruierbar. Zentral ist dabei die Auffassung, dass Kultur als eine Art von Text zu betrachten ist und die Entschlüsselung seiner Poetik die Aufgabe der Kulturwissenschaft ist. Dieser Ansatz führt zu einer Ausweitung des disziplinspezifischen Fragehorizontes mit übergreifender Problemstellung, er ist also transdisziplinär und nicht nur interdisziplinär.[137] Hierbei bilden die Multiperspektivität und die Selbstreflexivität die Rahmenbedingungen, die für einen gerechten Vergleich sorgen. Diesen veränderten Kontext im Falle der Ägyptologie beschreibt auch Loprieno als den Übergang von der Interdisziplinarität zur Transdisziplinarität.[138]

1.2.2.5 KEINE THEORIE, SONDERN HALTUNG (SPHÄROLOGISCHE SPRACHE)

Das größte Verdienst des New Historicism ist das Herausarbeiten des „Vertextungsproblems", so dass es auf der einen Seite für den Forscher wichtig wird, seinen Anteil an diesem Vertextungsproblem bewusst in seiner Analyse mit einzubeziehen, während es auf der anderen Seite wissenschaftstheoretisch wichtig wird zu problematisieren, was überhaupt untersuchbar ist bzw. wer für den gemachten Sinn einsteht. Der New Historicism betont, dass Gesellschaft und Kunst sowie deren Beziehung zueinander auf unvermeidlichen symbolischen Prozeduren im Sinne von Geertz beruhen. Die Arbeit des Interpreten bzw. des Forschers ist jedoch selbst in symbolische Praktiken eingebunden, so dass es möglicherweise zu einem veränderten Sinn kommt, aus dem sich der Interpret/Forscher dem klassischen Wissenschaftsideal zufolge eher heraushalten sollte. Neu im Falle des New Historicism ist nun die Art und Weise, wie mit dieser Problematik umgegangen wird, nicht die Tatsache an sich. Greenblatt, Montrose u. a. ersetzen explizite Ausführungen durch metaphernreiche, ästhetisch gestaltete Sprache.[139] Sloterdijk bezeichnet diese zwischen Kunst und Wissenschaft angesiedelte Sprache als *sphärologische Sprache*.[140] In diesem Kontext ist auch das häufige Einbringen von Anekdoten in neu historistischen Untersuchungen zu verstehen, die einerseits für den Leser unterhaltsam sind, andererseits jedoch als Möglichkeit gesehen werden, sich dem Untersuchungsgegenstand

137 Böhme, H.: Kulturwissenschaft, in: Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 356-359.

138 Loprieno, A.: Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und. Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen, Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 227-241.

139 Montrose, L.: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur, in: Baßler, M. (Hrsg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 65.

140 Sloterdijk, P.: Sphären. Mikrosphärologie, Bd. 1, Frankfurt 1998, S. 79.

auf indirekte Weise anzunähern und damit das Objektivitätsproblem zu lösen. Durch eine Anekdote wird die ursprüngliche soziale Energie eines Textes wiederbelebt und zugleich auf die persönliche Empfindung und Wahrnehmung des Rezipienten auch in der heutigen Zeit eingegangen. Damit werden das Verständnis von Geertz (Kultur als symbolisches System und als Text) und die Rezeptionsästhetik, die den Gedanken der Horizontverschmelzung von Gadamer aufgenommen und weiterentwickelt hat, zusammengeführt. So demonstriert der Vertreter des New Historicism seinen „Übergang von der Geschichte zu den Geschichten“[141] und setzt sich damit vom totalisierenden monologischen Historismus ab.[142] Anhand der Erwähnung von Randphänomenen werden größere Zusammenhänge deutlich. Auch die „Poetik der Kultur“ betont einerseits die Konstitutivität menschlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis[143] und andererseits die „poetische Praxis“ des Forschers selbst.[144] Die Wahl des Forschungsgegenstandes erfolgt auf diese Weise poetisch zweimal, nämlich als „Mut zur Auswahl“ und als „Kunst der Darstellung“.[145] Dies unterscheidet den New Historicism von der Foucault'schen Diskursanalyse, die von einer unendlichen Totalität des Diskursfeldes ausgeht, in dem alles den Wert einer Aussage innehat bzw., wie Fluck hervorhebt, die „es nicht über sich bringt, die Utopie wissenschaftlicher Explizität endgültig zu verabschieden“[146], während der New Historicism auf bewusste Selektion setzt. Hier wird die kritische Selbstreflexivität des New Historicism deutlich.[147] Wegen der zeitlichen Kluft zwischen der Entstehung des Textes und seiner Erforschung versteht sich von selbst, dass es bei der Interpretation zu einem anderen Sinn kommt als dem ursprünglichen. In diesem Sinne gibt es kein gesichertes Über-Subjekt[148] bzw. keinen archimedischen Punkt, von dem aus der

141 Montrose, L.: Die Renaissance behaupten, S. 68.

142 Greenblatt, S.: Die Formen der Macht und die Macht der Formen in der englischen Renaissance, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 32.

143 Montrose, L.: Die Renaissance behaupten, S. 67.

144 Fluck, W.: Die , Die 'Amerikanisierung' der Geschichte im New Historicism, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 241.

145 Baßler, M.: Einführung, S. 18.

146 Fluck, W.: Die 'Amerikanisierung', S. 242.

147 Es „ist evident“, schreibt Greenblatt, „daß die Fragen, die ich an mein Material stelle, ja die Natur dieses Materials selbst von den Fragen geprägt sind, die ich mir über mich selbst stelle“ vgl. Greenblatt, S.: Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 41.

148 Liu, A.: Die Macht des Formalismus: Der New Historicism, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 109.

Gegenstand neutral betrachtet werden kann. Allein die eigene Verortung und deren Offenlegung als Bestandteil der Untersuchung bildet die Alternative dazu. Deshalb vermeidet Greenblatt klare Definitionen bzw. begriffliche Bestimmungen und ebenso jede methodologische Festlegung. Stattdessen bevorzugt er die Form des Essays für seine Untersuchungen. Diese gibt ihm Raum für seine kreative, gedankliche Entwicklung, ohne dabei abstrahieren zu müssen. Er „liebt das rhetorische Spiel, die geistreiche Formulierung, die überraschende Wendung, das treffende Bild. Offenheit wird zum Prinzip – mit allen positiven und negativen Konsequenzen".[149] Entscheidend ist hier, dass seine Untersuchungen verifizierbar und falsifizierbar sind.

Als Beispiel ist die Analyse des Dramas „*Twelfth Night*" von Shakespeare zu nennen, in dem die soziale Energie die Form von sexueller Energie hat, wobei hier die Sexualität nicht physisch, sondern als soziales Konstrukt zu verstehen ist: „Sexuality is itself a network of historically contingent figures that constitute the culture's catagorical understanding of erotic experience".[150] Nach Behschnitt machen daher so schon die Begriffe „network", „figure" und „understanding" die Argumentation auf einem semiotischen Kulturbegriff deutlich:

> „Kulturelle Phänomene – Gegenstände, Institutionen, Handlungen – sind demnach grundsätzlich als Signifikanten in einem bedeutungstragenden und bedeutungsgenerierenden System aufzufassen. Dies ist die Voraussetzung für die Annahme, alles Gesellschaftliche könne zwischen den verschiedenen diskursiven Bereichen zirkulieren. Signifikanten oder Signifikanten-Figurationen sind im Gegensatz zum Materiellen prinzipiell unbegrenzt austauschbar. [...] Um das Publikum an sexueller Energie teilhaben zu lassen, muss das Theater also nicht Sexualität vorführen – das wäre Pornographie –, sondern sich bestimmte Figurationen aneignen, die im kulturellen Diskurs Sexualität repräsentieren."[151]

Dies zeigt die Arbeitsweise Greenblatts: Bei der Analyse eines literarischen Textes wählt er ein Segment aus, das innerhalb eines Diskurses entstanden ist. Dies ist möglich, weil er die Kultur als semiotisches System begreift, d.h. es handelt sich um ein symbolisches Ordnungssystem. Anhand der Analyse eines Segments erarbeitet er so die „Poetik" dieser Kultur. Da

---

149 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, Würzburg 1999, S. 158.

150 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S. 161.

151 Ibid.

Kultur als Text zu betrachten ist, wie Geertz' Ansatz besagt, hat Kultur ebenso wie ein Text eine Poetik, die herauszuarbeiten möglich ist. Im Gegensatz zur poetischen Funktion von Texten ist Poetik der Kultur virtuell zu ermitteln. Der Geschichtswissenschaftler Koselleck weist darauf hin, dass sich der Sinn geschichtlicher Ereignisse erst nach deren Vollzug erschließen lässt. Ebenso virtuell ist die Datenfülle, die dem Forscher zur Verfügung steht, im Gegensatz zur Informationslage der zeitgenössischen Akteure. Poetik der Kultur ist also diese oben erwähnte Zusammenführung von herausgearbeiteter sozialer Energie und der virtuellen Datenfülle heutiger Zeit. Die Korrespondenz von Text und Kultur lässt sich nach Behschnitt schematisch folgendermaßen darstellen:[152]

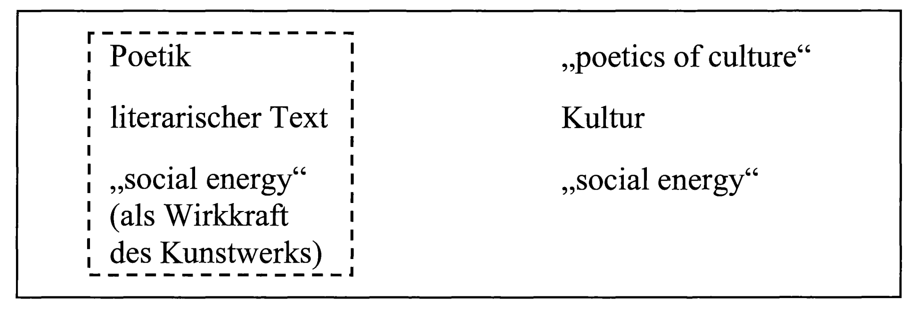


Abbildung 1: Text-Kultur-Korrespondenz nach Behschnitt op. cit. S. 161

Entscheidend in Greenblatts Verständnis des New Historicism ist der Verzicht auf die „satisfying illusion of a whole reading“.[153] Dies führt zu einer fragmentarischen, nicht-linearen Wiedergabe eines Diskurses, wie der oben erwähnte Übergang von Geschichte zu Geschichten bei Montrose.

1.2.2.6 PRAXIS UND METHODE, GRUNDBEGRIFFE: GEERTZ UND DIE DICHTE BESCHREIBUNG/LOCAL KNOWLEDGE UND „THE SLIME OF HISTORY“

Aus der in den vorherigen Abschnitten geschilderten Arbeitsweise der New Historizisten ist es schwer, eine genauere Methodik herauszufiltern. Zentral ist jedoch das Verfahren der *Dichten Beschreibung*, das durch Clifford Geertz entwickelt wurde. Hierbei wird es als wichtig angesehen, die Deutungsmacht bzw. die kulturellen Konstruktionen, mit Hilfe derer die Lebenserfahrungen in einer Gesellschaft gedeutet werden, zu untersuchen. Diese schlagen sich in Gebräuchen, Ritualen, Institutionen, aber auch in

152 Ibid.

153 Greenblatt, S.: Shakespearean Negotiations, S. 21.

Literatur und Kunst nieder. Kultur in diesem Sinne beruht auf Sinnstiftung und Selbstrepräsentation.[154] Die eindimensionale Weise, fremde Kulturen darzustellen, ersetzt Geertz durch „dichte" Beschreibung, die die Diskursfäden in ihrer Komplexität und Dynamik herausarbeitet. Er will „eindimensionale ethnographische Darstellungen durch den textuellen Nachvollzug der komplexen Vernetzungen von Kultur in Form einer möglichst ‚dichten' Beschreibung ersetzen".[155] Zu dieser Beschreibung zählen gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensformen, Institutionen, kulturelle Aktivitäten oder verschiedene, z.B. juristische, medizinische, naturwissenschaftliche Praktiken, die jeweils konkrete, historisch kontingente Funktionen und Bedeutungen annehmen. Anhand dieser detaillierten Beobachtungen werden historische Strukturen in einer neuen dynamischen Form wiedergegeben, die nicht auf die bloße Aufzählung beschränkt bleibt. Letztere wird bei den New Historizisten durch das Wiederaufladen sozialer Energie ersetzt. Durch die zeitliche Distanz oder, wie in diesem Falle der kulturellen Differenz, neigt der Forscher dazu, kausale Verbindungen in logische Zusammenhänge zu bringen, die jedoch die soziale Dichte oder die Vielzahl der Möglichkeiten ausblendet. Eben dies versucht die Dichte Beschreibung hervorzuheben, z.B. durch Beschreibung der Randerscheinungen, Ausnahmen, Spannungen, Ambivalenzen etc., die jedoch Aufschluss über Motive und Verhaltenscodes geben können und damit einen Einblick darin geben, wie die Gesellschaft sich selbst versteht. [156] Nach Kaes verwischen sich deshalb die Grenzen zwischen wissenschaftlichen Disziplinen zunehmend, und C. Geertz spricht programmatisch von „blurred genres".[157]

Der New Historicism als Teil der von Geertz entworfenen Kulturanthropologie hat diese Interdisziplinarität als Ziel und Methode (vgl. 1.2.2.4 Die pluralistische Haltung). Dem New Historicism wird zwar vorgeworfen, dass er die disziplinäre Einzäunung missachtet, denn es werden Texte verschiedener Art und aus verschiedenen Bereichen aus dem so genannten Bodensatz der Geschichte/„slime of history" gesammelt und für die Interpretation angewendet.[158] In diesem Zusammenhang liegt aber die Betonung auf dem interpretativen Charakter der Beobachtungen, die man eben nicht erst im zweiten Schritt interpretieren muss, „sondern vielmehr fließen in die Beschreibung der Fakten immer schon Annahmen über ihre Bedeutung mit

---

154 Kaes, A.: New Historicism, S. 259.

155 Baßler, M.: Einleitung, S. 15.

156 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 180.

157 Kaes, A.: New Historicism, S. 259, Anm. 19.

158 Kaes, A.: New Historicism, S. 260.

ein".[159] Anhand dieser interpretierenden dichten Beschreibung kultureller Phänomene kann man zu einem Verständnis des zugrunde liegenden kulturellen Systems gelangen. Geertz ist darum der Auffassung, dass die Anthropologie weit eher eine Kunst der Interpretation als eine naturwissenschaftliche Disziplin ist.

Schließlich lässt sich zusammenfassend feststellen, dass mit Hilfe der Kulturanthropologie von Geertz im New Historicism jene Episteme bzw. kulturellen Codes einer Epoche erarbeitet werden, die sich gerade in den Randphänomenen und nicht in kanonisch etablierten kulturellen Praktiken zeigen. Geertz betont, dass alle sozialen und kulturellen Praktiken textuell vermittelt sind, sodass er anhand der Dichten Beschreibung das Geflecht der reziproken kulturellen Beziehungen darstellt und wie in einem Text interpretiert.

1.2.2.7 UNTERSUCHUNGSKATEGORIEN DER POETIK DER KULTUR: SOZIALE ENERGIE, BLURRED GENRE UND DIE ZIRKULATIONSDYNAMIK KULTURELLER REPRÄSENTATIONEN

Wie bereits erwähnt, spielen bestimmte Metaphern im Werk der New Historizisten eine bedeutende Rolle. Für sie ist jeder Text historisch geprägt, d.h. er ist in ein dynamisches, soziokulturelles und ästhetisches, synchron und diachron verlaufendes Interdependenzgeflecht eingebettet und somit nicht allein Abbild der Realität, sondern direkt „culture in action". Ein zentraler Gedanke ist auch die Betrachtung literarischer Texte als Ort der „Zirkulation sozialer Energien" (Greenblatt). Hier verlieren sie ihren privilegierten Status als ästhetische Gebilde in der traditionellen Literaturwissenschaft, da Geschmack als historische Variable erscheint, Literarizität und Narrativik als Diskursstrategie definiert werden. Gerade dies ermöglicht die Lokalisation der literarischen Texte in ihrer wechselseitigen Beziehung zu anderen nicht-literarischen Texten und kulturellen Praktiken. In diesem Zusammenhang ist es nicht die Genialität des Autors, die den Text ausmacht, sondern entscheidend ist sein Status als semantisches Kraftfeld, als der Knotenpunkt, in dem sich der ästhetische Diskurs – wie andere Diskurse auch – entfaltet. Diese Entwicklung führte unmittelbar zur Auflösung der Grenzziehungen zwischen fiktiven und nicht-fiktiven sowie zwischen zentralen und marginalisierten Diskursen.

Die Macht der Inszenierung im ästhetischen Diskurs ist nach Greenblatt nicht von der Inszenierung der Macht zu trennen. Wie zuvor erwähnt, bietet die neue Sichtweise die Möglichkeit, dieser Inszenierung der Macht zu entkommen. Durch die Deprivilegierung des Ästhetischen, können auch die

159 vgl. Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 180.

Randerscheinungen bzw. das Marginalisierte als gleichwertig betrachtet werden.

Der New Historicism betont die historische Variabilität bzw. hebt die Betrachtung von Kategorien wie *race*, *class* und *gender* als Konstrukte hervor. Diese Kategorien erscheinen im Rahmen der Analyse von kohärent wirkenden Texten erst durch Aufdeckung der Macht- und Unterdrückungsmechanismen als zwar ausgeschlossene, aber in einem historisch dynamischen Prozess dennoch nachweisbare Kategorien. Wichtig in diesem Zusammenhang sind die postmodernen Prämissen des New Historicism mit ihrem Bestreben nach multikultureller Vielfalt, die durch dialogisches und nicht monologisches Bewusstsein – wie es in der postkolonialen Epoche gefordert wird – zustande kommen soll. In diesem Sinne sind der methodische Pluralismus und die transdisziplinäre Fragestellung der Kulturwissenschaft zu verstehen.[160]

1.2.2.8 SUBVERSIV/AFFIRMATIV UND DIE FRAGE VON WIDERSTAND/PROPAGANDA

Es ist daher kein Zufall, dass der New Historicism die Interpretationsstrategien des Dekonstruktivismus anwendet, um diese durch die Macht ausgeschlossenen und unterdrückten Kategorien aufzudecken. Hauptmittel gegen diese Kategorien-Unterdrückung im Text ist das Verfahren der Umkehrung, sodass durch textimmanentes *close reading* historisch gewachsene Selbstverständnisse ins Gegenteil gewendet werden. Wie ist dieses im Rahmen einer textimmanenten Analyse möglich? Es beruht auf der „Eigenschaft der Werke, die herrschenden Machtverhältnisse sowohl zu bekräftigen als auch zu unterlaufen".[161] Macht ist also nach Greenblatt ambivalent, denn sie bringt gleichzeitig Selbstbestätigung und Selbstaufhebung mit sich. In diesem Spannungsverhältnis zwischen Restriktion und Mobilität bzw. Affirmation und Subversion entsteht der Text, der dadurch ästhetisiert bzw. autorisiert wird, um Vergnügen zu stiften oder um Bewunderung hervorzurufen. „Die Idee ist nicht, den Eindruck von ästhetischer Autonomie aufzugeben, sondern die objektiven Bedingungen für diese Verzauberung zu untersuchen".[162] Dieses Phänomen, das als Teil des Self-fashioning Prozesses zu verstehen ist, also als die Art und Weise, wie eine Gesellschaft sich selbst, ihre Institutionen und kulturellen Einrichtungen sieht und darstellt,

160 Volkmann, L.: New Historicism, S. 475.

161 Greenblatt, S.: Kultur, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 49.

162 Greenblatt zitiert nach Kaes, A.: New Historicism, S. 256.

bewegt sich zwischen Machtstabilisierung und Machtverlust.[163] Politische Macht manifestiert sich nicht ausschließlich in Repressionen, vielmehr ist sie wirksamer in der Form, in der sie den Widerstand diskursiv prägt. Umgekehrt, als Nebeneffekt sozusagen, erhält der Widerstand erst eine Stimme durch das Bedürfnis der Macht, die ausgeschlossene, marginale, subversive Perspektive einzugrenzen und zu kontrollieren.[164] Durch diese identitätsbildende Grenzziehung stabilisiert sich Macht, obwohl sie sich – wenn auch nur kurzzeitig und künstlerisch kontrolliert – damit doch in Frage stellt.[165] Diese zirkulären Bezüge zwischen Ästhetik und Sozialem begründen die Verhandlungsstrategie des New Historicism und zeigen die Ähnlichkeit der Beschreibung von solchen dynamischen Prozessen anhand der dekonstruktivistischen, textimmanenten Umkehrungstechnik.[166]

1.2.2.9 POSTMODERNE BETONUNG DER DISKONTINUITÄT IM GEGENSATZ ZU DER TRADITIONELLEN, LINEAREN LITERATURGESCHICHTE

Die zirkuläre Betrachtung der Beziehung zwischen Macht und Kunst ist in Bezug auf die ägyptologische, oft diskutierte Frage nach „littérature et politique“ immens wichtig, denn die einfache Unterscheidung zwischen Literatur und Propaganda bzw. je nach Position die Reduzierung von Kunst auf funktionsbestimmte Propaganda wird nach den vorangehenden Ausführungen der Komplexität dieser Beziehung nicht gerecht. Die Dichte Beschreibung im Gegensatz zur traditionellen, linearen Chronologie setzt ihren Schwerpunkt auf die Zirkulation und Produktion kultureller Praktiken und vermeidet damit alle „entweder-oder-Kategorien“. Die Kulturwissenschaft – wie dies in der Postmoderne tendenziell zu beobachten ist – wendet sich gegen die dominanten, alle Differenzen vereinheitlichenden Erklärungsmodelle. Diese kategorische Wende, die wir in der Ägyptologie ja durchaus spüren und die wir in Bezug auf unser überlieferungsbedingt spärliches Material als Chance begreifen müssen, erlaubt die streng gezogenen Grenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart oder zwischen dem Kanonisierten und dem Marginalen zu lockern, zu relativieren und – in der radikalsten Form – aufzuheben. Die Postmoderne beruft sich hauptsächlich auf Diskontinuität und Brüche, auf Eklektizismus, Heterogenität und dezentrierte Autorität. Dies darf natürlich nicht zum Anarchismus führen, aber wenn man sich öffnet – und dies ist bereits in neuesten ägyptologischen Arbeiten der Fall – kann man über Bestimmungen und Bedingungen

163 Schößler, F.: Literaturwissenschaft, S.82.

164 Fluck, W.: Die 'Amerikanisierung', S. 238.

165 Greenblatt, S.: Selbstbildung in der Renaissance, S. 46.

166 Montrose, L.: Die Renaissance behaupten, S. 70.

unseren fachspezifischen Bedürfnissen entsprechend diskutieren und diese neu erstellen. Gerade im Hinblick auf unseren Forschungsgegenstand, der sich dem streng wissenschaftlichen Begriffsapparat entzieht, ist es wichtig, nach Alternativen zu suchen. Es liegt auf der Hand, dass die relativierende Alternative wie sie R. Venturi, der Vater der Postmoderne, in seinem programmatischen Essay von 1985 ausspricht, für uns von größter Bedeutung ist: „Ich bevorzuge das ‚Sowohl-als-auch' gegenüber dem ‚Entweder-oder', ‚Schwarz und Weiß und manchmal Grau' gegenüber ‚Schwarz oder Weiß' [...] ich bevorzuge ungeordnete Vitalität (messy vitality) gegenüber offensichtlicher Einheitlichkeit".[167] Dieses Motto stimmt außerdem überein mit der altägyptischen inklusivistischen Haltung, die genau diese „Sowohl-als-auch"-Prämisse aufweist, was zu vielen Missverständnissen und Missinterpretationen seitens der modernen exklusivistischen Haltung des „Entweder-oder" der modernistischen Ägyptologie führte.[168] Bereits W. Benjamin plädiert für Denken in Konstellationen, für den „Tigersprung" in die Vergangenheit, der nicht nur die Vergangenheit erhellt, sondern auch die Gegenwart infragestellt, anstelle einer kontinuierlichen Geschichtsdarstellung, die auf der einen Seite selektiv in die Vergangenheit eingreift und auf der anderen Seite die eigene Gegenwart ausblendet.[169]

Die Grenzen zwischen dem Literarischen und dem Nicht-Literarischen sind nach Greenblatt durchlässig, denn oft zirkulieren literarische Motive in Religion oder Politik, während Anspielungen, Sprach- und Verhaltenscodes, Rituale und Symbolik aus dem Alltag im literarischen Bereich übernommen werden. Daher ist es wichtig, die Mikro-Transaktionen, die zwischen Literatur, Kultur und Gesellschaft bestehen und auf der Ebene von Texten stattfinden, zu beschreiben. Die Poetik der Kultur wird somit durch die Untersuchung des Gemenges kultureller und gesellschaftlicher Praktiken deutlich, „um die Kräfte zu akzentuieren, die in einem literarischen Werk noch heute mitschwingen".[170] So versteht Greenblatt Literatur als „a part of the system of signs that constitutes a given culture".[171] D.h. es ist nicht mehr der literarische Text durch seine Zuweisung zum übergeordneten kulturellen System von Bedeutung, sondern das kulturelle System selbst

167 Venturi, R.: Nonstraightforward Architecture: a Gentele Manifesto, in: Venturi, R: Complexity and Contradiction in Architecture, New York 1985, S. 16; vgl. auch Welschs „Grundbild" einer radikalen „Pluralität" in der Postmoderne in: Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

168 vgl. „gesteigerte Anschaulichkeit" bei Walter Benjamin in Kaes, A.: New Historicism, S. 261. Die Polyphonie steht somit im Vordergrund und die widersprüchliche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird betont.

169 nach Kaes, A.: New Historicism, S. 262 und Anm. 22.

170 vgl. Kaes, A.: New Historicism, S. 257-258.

171 Schößler, F.: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen 2006, S.256.

wird durch die der Literatur entlehnten poetischen Interpretationsmuster gedeutet. Die Rolle, die das Konzept *„social energy"* in diesem Zusammenhang spielt, wird verständlich, wenn man berücksichtigt, dass sich nach Greenblatt die ästhetische Wirkung des literarischen Textes nicht etwa aus der in ihm codierten sozialen Energie ableitet, sondern umgekehrt soziale Energie als Ableitung eines poetischen Konzepts zu verstehen ist, nämlich die von Greenblatt auf den Begriff energia zurückgeführte Wirkkraft des literarischen Textes. Hier spielt also die Analogie und nicht die Kausalität eine wichtige Rolle in Greenblatts Denken.[172] Auf dieser Basis bleibt auch für uns Ägyptologen die analogische Annährung als einzige Alternative übrig, um vom alten Ägypten zu berichten, besonders wenn wir denken, dass gerade die Analogie und nicht die Kausalität eine beachtliche Rolle in der altägyptischen Kultur gespielt hat.

1.2.3 TEXT-KONTEXT-PROBLEMATIK (TEXTUALITÄT DER GESCHICHTE)

Die Text-Kontext-Problematik, wie sie in der Literaturwissenschaft diskutiert wird, erfährt durch das Prinzip der Textualität der Geschichte einen neuen Impuls, der auch für das ägyptologische Text-Kontext-Verständnis – wie ich es sehe – sehr fruchtbar sein kann. L. Montrose fasst diese neue Sicht zusammen: „Die poststrukturalistische Ausrichtung auf Geschichte, die jetzt in der Literaturwissenschaft aufkommt, kann mit einem Chiasmus bezeichnet werden als ein reziprokes Interesse an der Geschichtlichkeit von Texten und der Textualität von Geschichte".[173] Hier finden wir ein Verständnis von Geschichte als etwas, das aus Texten besteht, während die Texte selbst wiederum historisch bedingt sind. Hinzu kommt die aus der modernen Historiographie stammende Ansicht, dass Geschichte wie Literatur – nach R. Koselleck und H. White – sich narrativer und rhetorischer Muster bedienen. Betont wird hier besonders die Historizität all jener narrativen Strukturen, die die Historiker und Geschichtsschreiber selbst benutzt haben, um die historischen Fakten in eine sinnvolle, geordnete Form zu bringen.

Greenblatt war sich dessen bewusst, dass die monologische Geschichtswissenschaft im Rahmen des Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts auch nur eine monologische bzw. die einzelne politische Sicht entdeckende Metaerzählung produzieren konnte und dass der Unterschied zwischen dem New Historicism und dem Historismus im Bewusstsein der historischen Gestaltung der Geschichtsschreibung selbst liegt. Die Hermeneutik stellte bereits darüber hinaus fest, dass es unmöglich ist, das sprachliche

172 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S.162.

173 Montrose, L.: Die Renaissance behaupten, S. 67.

Weltschema zu überschreiten, und betonte auch mit dem Poststrukturalismus die primäre Vermitteltheit allen Weltzugangs. Noch wichtiger war in diesem Zusammenhang die Erkenntnis von Gadamer, dass das positiv Gegebene von der Interpretation nicht ablösbar ist.[174] Diese Vorstellung führte nach Baßler zu einem „relativen Historismus", der ein logisches Subjekt hypostasierte, das von einem nicht mehr erforschbaren geschichtlichen Zusammenhang spricht.[175] Hier wurde also die monologische Sicht als logisches Subjekt oder als der verstehende Weltgeist, der im Zuge der Interpretation entsteht, dargestellt.[176]

Der New Historicism verzichtet nun auf diese lineare, kohärente Geschichtsauffassung, er betont im Gegensatz dazu die rhetorische Verfasstheit sowohl der historischen Quellen als auch der sie betreffenden wissenschaftlichen Darstellungen. Man spricht deshalb von einer Repräsentation im doppelten Sinne, denn die Quellen sind als kulturelle Repräsentation der eigenen historischen Modi und diskursiven Konstrukte zu betrachten, sie werden aber dann durch die Vernetzung, Verknüpfung bzw. Vertextung in der modernen Literaturwissenschaft noch einmal repräsentiert.[177] Hier wird die Vertextung, die als Grundvoraussetzung für das Verständnis der Textualität von Geschichte zu betrachten ist, als Problem sehr deutlich gesehen. A. Kaes hebt dazu außerdem hervor, dass die Tatsache, dass der historische Hintergrund durch überlieferte Texte vermittelt wird, bedeutet, dass auch der Hintergrund selbst zum Interpretandum wird und nicht als fixiertes, unhinterfragbares Faktum dem literarischen Text gegenübergestellt werden kann. Der Hintergrund besitzt somit keine privilegierte Autorität, die außerhalb des Textes liegt, denn er selbst besteht ja aus einem Komplex von Texten. Auf der anderen Seite soll aber der literarische Text nicht als autonom betrachtet werden, sondern er soll als kontingentes Ergebnis historischer Prozesse erscheinen.[178] Greenblatt umging diese traditionelle Text-Kontext-Dichotomie, indem er den Text und den Kontext beide auf derselben interpretativen Ebene ansiedelte. Die Konsequenz dieser Aufhebung des Text-Kontext-Gefälles war die Deprivilegierung literarischer Texte bzw. die Ausweitung des Literaturbegriffes, sodass er nunmehr die Texte des Hintergrundes mit einbezog.[179] Die geschichtliche Realität steht somit

---

174 H.-G. Gadamer nach Baßler, M.: Einleitung, S. 10.

175 ibid.

176 Foucault beschreibt diesen relativen Historismus wie folgt: „Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts", vgl. M. Foucault zitiert nach Baßler, M.: Einleitung, S. 11.

177 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

178 Kaes, A.: New Historicism, S. 255.

179 Kaes, A.: New Historicism, S. 256

nicht im Gegensatz zum Text, denn der Wirklichkeitsbegriff wurde auf diese Weise textualisiert und damit die hierarchische Vorstellung von Geschichte und Text aufgehoben. Literarische Texte werden also zusammen mit anderen Texten in einem Netz kultureller Intertextualität verortet.[180] Von daher erweist sich aus ägyptologischer Perspektive z.B. eine jede Unterscheidung zwischen Fiktional und Real als Hauptmerkmal altägyptischer Literatur als sehr problematisch. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass noch in den Anfängen der Ägyptologie – so Moers – alle sprachliche Überlieferung des Alten Ägypten gleich behandelt wurde, sei es einmal als literarische Fiktion, sei es in einem anderen Kontext als historische Quelle bzw. Tatsachenbericht. Von den Vätern der Ägyptologie wurden also – auch wenn nicht bewusst – fließende Grenzen zwischen Text und Kontext, Fakt und Fiktion sowie Geschichte und Literatur praktiziert.[181] Genau diese Haltung gibt der New Historicism wieder, in diesem Falle allerdings bewusst und theoretisch reflektiert, indem er den Text zugleich nach neben ihm synchron entstandenen Texten befragt und nicht einfach in einen angeblich bestehenden, sinnvollen Zusammenhang einbettet.[182] Methodisch wird diese Haltung als der Erwerb von „*local knowledge*" (im Umfeld der großen Texte) bezeichnet, sodass deren jeweilige monologische Sicht durch die marginalen Randerscheinungen relativiert werden kann. Hier wird die Zirkulation sozialer Energie – wie Greenblatt es beschreibt – deutlich, sodass die Tauschprozesse und Verhandlungen in ihrem umkämpften Charakter des Sinnes aufgedeckt werden. Normabweichende Texte mit uneinheitlich klaren Botschaften spielen in der dichten Beschreibung also eine enorme Rolle, um die von Macht durchdrungenen vereinheitlichenden „*master narratives*" entsprechend zu dekonstruieren.[183]

Da der New Historicism den kontingenten Charakter von Texten und Vertextungsprozessen betont, ist es nicht verwunderlich, dass deren Verfechter sich bewusst und selbstreflexiv zum positivistischen Prozess der Begriffsbildung bekennen.[184] Wichtig sind dabei das Bewusstsein und das Bewussthalten der historischen Komplexität, sodass die Artifizialität dieser positivistischen Setzungen im Rahmen der Analyse von literarischen Texten immer erkennbar wird.[185] Als Ausdruck dieser Selbstreflexivität ist auch

180 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

181 Moers, G.: Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001, S. 5ff.

182 Baßler, M.: Einleitung, S.12.

183 Kaes, A.: New Historicism, S. 260.

184 z. B. Slime of History oder local Knowledge.

185 Baßler, M.: Einleitung, S. 13.

das gesetzte Ziel des New Historicism zu verstehen, nämlich die Wechselwirkung zwischen Text und Kontext, zwischen literarischen und nichtliterarischen Texten sowie zwischen diskursiven und nondiskursiven Formationen zu beschreiben und zu analysieren.[186] Die neue Definition der Text-Kontext-Beziehung durch den New Historicism beruht eben auf dem chiastischen Zusammenspiel von gesellschaftlicher Präsenz des literarischen Textes in der Welt und der gesellschaftlichen Präsenz der Welt im literarischen Text.[187] Durch das Zusammenwirken dieser beiden Wirklichkeitsaspekte kann der Sinn eines Textes wieder entstehen bzw. durch die Beobachtung dieser wechselseitigen Einflussnahme wird das Verständnis von Kultur als dynamischem Prozess jeweils neu vor Augen geführt.[188] Kultur wird nach Greenblatt als Ensemble von Texten definiert, der einzelne Text wiederum ist ein Ensemble von Referenzen, das seinerseits in einem Gewebe von Zitaten aus dem Text der Kultur aufgeht. Im Gegensatz zu der literarischen Anthropologie ist im New Historicism Kultur als Schauplatz institutioneller und ideologischer Kämpfe zu betrachten, die keinen homogenen Erwartungshorizont erlauben. Und im Gegensatz zum „*texte général*“ des Poststrukturalismus ist hier der Text der Kultur heterogen, er ist sozusagen die synchrone Summe aller diskontinuierlichen Diskurse, die die Grenze zwischen Text und Kontext zwar nicht aufhebt, aber fließen lässt, sodass Text und Kontext letztlich ineinander übergehen. Autor, Text und Gesellschaft bilden somit keine abgeschlossenen Größen, und Literatur ist als Resonanzraum vergangenen Lebens zu begreifen, „der die Diskurse einer Zeit bündelt und in Beziehung setzt“.[189]

1.2.3.1 DIE FRAGE DER AUTONOMIEÄSTHETIK

Bezüglich der Ästhetik als Parameter für das Literarische gibt es generell zwei Positionen: Der Humanismus gesteht der Literatur unabhängig von den historischen Zufälligkeiten ihrer Entstehung einen autonomen Status zu und sucht in Kunstwerken überzeitliche Wahrheiten. Die marxistische Lehre dagegen ordnet Literatur unter den Begriff des ideologischen Überbaus ein, der von den Machtverhältnissen abhängig ist und durch die Produktion deterministisch bestimmt wird. Der New Historicism lehnt den überzeitlichen autonomen Status der Literatur ab, aber auch der deterministische monologische Überbaubegriff wird von ihm durch die wechselseitige Beeinflussung zwischen Macht und Kunst ersetzt. Schon auf marxistischer

186 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

187 Greenblatt, S.: Selbstbildung in der Renaissance, S. 40.

188 Baßler, M.: Einleitung, S. 18.

189 Schößler, F.: Literaturwissenschaft, S. 83ff.

Ebene führte der neue Hegemoniebegriff von Gramsci zur Relativierung des ursprünglichen marxistischen Überbaus hin zu einem organisch-dynamischen Prozess der hegemonialen Bildung. Auf literaturwissenschaftlicher Ebene betonte der *cultural materialism* (R. Williams) dann die Tatsache, dass Kultur wie Ökonomie und Politik als gemeinsame Produktion zu betrachten seien. Auch auf geschichtswissenschaftlicher Ebene modifizierte C. Ginzburg[190] das Modell der gegenseitigen Einflussnahme der materiellen und kulturellen Faktoren, sodass Literatur wie Politik und Ökonomie jeweils ein selbstständiger Prozess der Produktion und nicht deren reproduktives Spiegelbild ist.[191] Literarische und nicht-literarische Texte werden aus dieser Perspektive als Ausdruck einer Kultur und nicht primär als individuelle Produkte eines Autors gelesen.[192]

Die Frage nach der ästhetischen Autonomie der Kunstwerke beantwortet Greenblatt mit „there is no escape from contingency".[193] Er zeigt die Sinnlosigkeit des Versuchs auf, historische Signifikanz von unterschiedlichen „Diskursen" her zu beschreiben, denn das führt immer zu unterschiedlichen Ergebnissen bzw. zu Teilerklärungen. Greenblatt ist vielmehr der Meinung, dass die verschiedenen Perspektiven auf unterschiedliche Weise zum Zwecke unterschiedlicher Analysen miteinander kombiniert und angewendet werden müssen, um sich gegenseitig zu korrigieren. Ein Kunstwerk kann nicht unmotiviert entstehen, es ist niemals nur durch einen individuellen Geist oder durch ein Genie entstanden, und die Darstellungsformen sind genauso wenig transzendent oder zeitlos unverändert. Man kann nicht von autonomen Artefakten sprechen, denn es gibt keine sprachliche oder außersprachliche Ausdrucksform ohne Ursprung bzw. Vorgeschichte und gleichzeitig ohne Wirkungsabsicht. Die Frage nach dem Woher und dem Wofür muss deshalb immer im Raum stehen. Greenblatt besteht außerdem – wie die Hermeneutik – darauf, dass Literaturforschung und Geschichte wissenschaftliche Vorgehensweisen sind, die in kultureller und ideologischer Hinsicht keineswegs als unschuldig gelten dürfen. Dieser Umstand erfordert, dass die Grundlagen und Prinzipien für die eigene Vorgehensweise ständig hinterfragt und die eigenen Schlussfolgerungen stets mit einer selbstkritischen Distanz betrachtet werden müssen.[194]

---

190 Ginzburg, C.: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Berlin 2002, besonders die Einleitung S. 9-22.

191 Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie, S. 178.

192 Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 710-712.

193 Greenblatt, S.: Shakespearean Negotiations, S. 3.

194 Olsson, T.: Neues und Altes im New Historicism, in: Glauser, J., Heitmann, A. (Hrsg.): Verhandlung mit dem New Historicism. Das Text-Kontext Problem in der Literaturwissenschaft, Würzburg 1999, S. 103-115.

Der New Historicism ist deshalb bewusst keine Theorie im engeren Sinn und distanziert sich auch von den Dogmen der linguistischen Wende. Vielmehr sieht er sich als Haltung oder als „in action" wie L. Montrose feststellt, der zugleich die soziohistorische Orientierung des New Historicism betont, die sich nicht in reflektierten, ästhetischen Analysen sprachlicher Artefakte, sondern vielmehr in ideologischer Analyse von diskursiven Praktiken zeigt, wobei Bedeutung bzw. Sinn als situationsabhängig und vorläufig konstruiert zu verstehen sind. Diese Haltung zeigt sich deshalb in „modes of action", zum Beispiel in Tätigkeiten wie schreiben, lesen oder lehren.[195]

Wichtig ist nun, dass der New Historicism in seiner Betrachtung literarischer Werke als historisch bedingte Produktionen ohne transhistorischen Gehalt keine exegetische Sinnsuche betreibt, sondern allein feststellt, „dass gewisse Diskurse entstanden sind, dass sie gewirkt haben, dass sie Äußerungen bestimmter Bedürfnisse und Intentionen waren".[196] Diese paradigmatische Verschiebung in der Postmoderne ist nämlich genau das, was ich im Falle des alten Ägypten als die Frage nach dem „Wie" und nicht nach dem „Was" bezeichnen möchte. Hier geht es mir um die dichte Beschreibung von dynamischen Beziehungen weltbezogener Strukturen und nicht – wie im Falle des Strukturalismus – um rein formalistische Beschreibungen auf der Suche nach einer ursprünglichen Grundstruktur. Von daher ist der New Historicism durchaus positivistisch, und zwar im Sinne von Foucault.[197] Die Bezugnahme auf das kulturelle Umfeld, aus dem der Text entstand, hat doppelte Wirkung: auf der einen Seite werden so die sozialen Kräfte, die den Text hervorgebracht haben, wieder erkennbar, was im Hinblick auf die durch die Überlieferung und die zeitliche Distanz entstandene Isolierung des Textes von seinem Ursprung von großer Bedeutung ist. Auf der anderen Seite wird der Text als ein kontingentes historisch bedingtes Konstrukt verstanden, das durch eine bestimmte materielle Konstellation, bestehend aus zusammenwirkenden sozialen, psychischen, kollektiven und privaten Stimulationen, sichtbar wird, nicht aber als das Produkt eines singulären Autors zu gelten hat. [198] Dieses Textverständnis ist bei seiner Anwendung auf altägyptische Texte enorm fruchtbar, denn einen Autor als Sinnstifter kennen wir aus dem alten Ägypten nicht, sodass die bekannte Feststellung vom Tod des Autors im altägyptischen Kontext keine postmo-

195 Montrose, L.: New Historicism, in: Greenblatt, S., Gunn, G. (ed.): Redrawing the Boundaries. The transformation of English and American literary studies, New York 1992, S. 395.

196 Kaes, A.: New Historicism, S. 254.

197 Foucault, M.: Archäologie des Wissens, S. 182, vgl. oben Anm. 122.

198 Kaes, A.: New Historicism, S. 255.

derne Entmachtung sein kann, sondern weit eher als eine alte, kulturspezifisch- ägyptische Prämisse zu betrachten ist.

Greenblatt geht es in seinen Arbeiten um die Kraft und Wirkung von Kunstwerken. Er versucht eine Haupt-Frage der Ästhetik zu beantworten, und zwar die Frage nach der machtvollen Wirkung literarischer Werke weit über ihre Entstehungszeit hinaus. Diese Frage ist im Hinblick auf die ägyptologische Beschäftigung mit Eigenschaften und Problemen der altägyptischen literarischen Texte sehr wichtig, denn unsere Motivation, die altägyptische Kultur zu verstehen, ähnelt der von Greenblatt, wie er sie in der Einleitung zu seinem Hauptwerk Shakespearean negotiations, beschreibt: „I began with the desire to speak with the dead". Er ist der Meinung, dass Kunst das Medium ist, in welchem die Stimme der Vergangenheit lebendig und verständlich bleibt. „Whereas most collective expressions moved from their original setting to a new place or time are dead on arrival, the social energy encoded in certain works of art continues to generate the illusion of life for centuries. I want to understand the negotiations through which works of art obtain such powerful energy"[199]. Es liegt auf der Hand, dass dieser Gedanke für uns von großer Bedeutung ist, weil die Wirkung eines literarischen Werkes bei Greenblatt eben nicht durch seine ästhetische Autonomie erklärt wird, sondern weit eher durch seine Bindung an kollektive Prozesse, d.h. seine Heteronomie.[200] Greenblatt zeichnet die Konturen der historischen Kontinuität, die trotz aller Brüche und Verwandlungen das Überleben ästhetischer Wirkkraft ermöglichen, folgendermaßen auf: „The ‚life' that literary works seem to possess long after both the death of the author and the death of the culture for which the author wrote is the historical consequence, however transformed and refashioned, of the social energy initially encoded in those works."[201]. Greenblatt betont zusätzlich, dass die Vermitteltheit des Lebens in der Literatur bzw. dessen Artikulation insbesondere auf den Rezipienten und seine Kultur zurückzuführen ist: „And if I wanted to hear the voice of the other, I had to hear my own voice. The speech of the dead, like my own speech, is not private property".[202] Hier kann man die Gemeinsamkeit zwischen Greenblatt und Jauß in der Begründung der über die Zeit hinweg andauernden Wirkung literarischer Werke erkennen. „Das Bleibende der Kunstwerke manifestiert sich nicht in einem überzeitlich gültigen Gehalt, sondern in den Transformationen und

199 vgl. Greenblatt, S.: Shakespearean negotiations, S. 7.

200 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S.162.

201 vgl. Greenblatt, S.: Shakespearean negotiations, S. 6.

202 Greenblatt, S.: Shakespearean negotiations, S. 20, zitiert nach Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S. 169.

Umwandlungen, denen das Werk im historischen Prozess der immer neuen Rezeptionen, der immer neuen Erwartungen und Fragen ausgesetzt ist, die an das Kunstwerk herangetragen werden".[203] Das Verständnis von Kultur als semiotisches System in Verbindung zu dessen diskursivem Charakter zeigt, dass kulturelle Konstruktionen keine Fakten, sondern Arte-Fakte sind. Der Unterschied zwischen kultureller Repräsentation als Artefakt und Kunst oder Literatur liegt nur darin, dass in der Kunst die Repräsentationen bewusst als Artefakte demonstriert werden.[204]

1.2.3.2 DIE FRAGE NACH DER LITERATURGESCHICHTSSCHREIBUNG

In Bezug auf die Schreibung der Literaturgeschichte – auch von längst vergangenen Kulturen wie der ägyptischen – ist dieser Ansatz in vielerlei Hinsicht anregend, denn durch die Ausweitung des Literaturbegriffs bzw. durch die zusätzliche Berücksichtigung der Poetik der Kultur werden gerade jene kulturellen Praktiken untersucht, in deren Spannungsfeld Literatur erst entsteht. Hier nimmt jedes Unterfangen einer Rekontextualisierung alter Texte die Form einer Textanalyse an, da die Vernetzung dieser Texte mit ihrem Kontext allein durch die Untersuchung weiterer synchron entstandener Texte und Textbezüge möglich wird. So wird der alte Text wieder mit jenen Bedeutungen aufgeladen, „die durch die unvermeidliche selektive Überlieferung verloren gegangen sind".[205] Durch diese Textanalyse wird auch die Text-Kontext-Problematik aufgezeigt und werden die komplizierten Wege deutlich beschrieben, auf denen Kultur, Gesellschaft und Politik ineinander greifen. Literatur wird somit als Medium komplexer Weltaneignung und Weltauslegung gezeigt und nicht nur als das Spiegelbild sozialer Normen wie in der traditionellen Sozialgeschichte.[206] Schließlich trägt diese Art der Literaturgeschichtsschreibung zu einer pluralistischen, also nicht vereinheitlichten „Bildmontage" bei, die mehr assoziativ dem historisch wie linguistisch bedingten Bedeutungsüberschuss symbolischer Sprache gerecht wird, nicht aber die Suche nach einem festen wesenhaften Bedeutungskern beinhaltet. Dieses Bild ist also eher eine Momentaufnahme und nicht das Ergebnis von organisiertem Erzählen. Der Versuch des New Historicism, die traditionelle Text-Kontext-Opposition zu umgehen, bedeutet deshalb die Auflösung der hierarchischen Struktur zwischen Text und Kontext und eine Aufwertung des Hintergrundes mit Hilfe der Textualisierung dieser Kontexte, sodass Transformation und Zirkulation

203 H. R. Jauß zit. nach Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S.164.

204 Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks, S.167.

205 Kaes, A.: New Historicism, S. 262.

206 Kaes, A.: New Historicism, S. 263.

von Machtmechanismen und von gesellschaftlichen oder kulturellen Praktiken in einer Zeit auf ein und derselben Ebene aufgedeckt werden können.

1.2.4 KRITIK UND KONSEQUENZEN

1.2.4.1 KRITIK

Die Subjektivität der Forschungsarbeit des New Historicism wird von dessen Vertretern als „Mut zur Wahl" bzw. als „kunstvolle Gestaltung" dargestellt und mit der Unmöglichkeit begründet, jeweils der eigenen Position bzw. den allgemeinen Rahmenbedingungen zu entkommen. Damit wird aber zugleich jede Hinterfragung der eigenen Position abgewehrt, was entsprechende Kritik hervorgerufen hat. Besonders Greenblatt wird vorgeworfen, dass er wegen seiner anekdotischen, sphärologischen Sprache und seiner kunstvollen individuellen Methode kaum echte Schlussfolgerungen aus seinen Fragestellungen ziehen kann: „Er suggeriert mehr als er diskutiert" (Olsson).[207] Aber auch die bekannten postmodernen Ressentiments zählen als Kritikpunkte gegen den New Historicism und die intensive Nutzung von Metaphern, paradigmatischen Analogien und Chiasmen im New Historicism, ohne die klärenden Aussagen, wird sogar als „geschickte Manipulation" angesehen.[208]

Der Arbeit des New Historicism verdanken wir deshalb zwar eine befreiende, relativierende und gewollt ehrliche Darstellung der Geschichte und ihrer Manifestationsformen wie Kunst und Literatur, aber es bleibt zu fragen, welche Kontrollinstanz der New Historicism bietet, um seinen Forschungsgegenstand vor seinen eigenen kunstvollen Eingriffen schützen zu können. In diesem Zusammenhang bietet E. W. Said meiner Meinung nach eine entsprechende Kontrollinstanz bzw. Abhilfe. In seiner Analyse des Verhältnisses zwischen Kultur und Imperialismus in kolonialen und postkolonialen Epochen stellt er fest, dass auf der einen Seite durch die polyphonische, parallele Analyse der Selbstverständnisse, wie sie in den diskursiven, konstituierenden Medien wie Literatur und Kunst praktiziert wird, schon die Möglichkeit einer gegenseitigen Korrektur gegeben ist. Auf der anderen Seite bietet das selbstkritische, selbstreflexive Bewusstsein des Forschers in seiner Rolle als Welt zugewandter säkularer Intellektueller ebenfalls die Gewähr von Distanz zu seinem Forschungsgegenstand.[209] Mir ist bewusst, dass der Kontext, in dem Said seine Gedanken entwickelt hat,

---

207 Olsson, T.: Neues und Altes im New Historicism, S. 103-115.

208 Liu, A.: Die Macht des Formalismus, S. 123.

209 Wie auch Said diese Distanz durch die Metapher des Exils veranschaulicht und affiliativ jegliche verpflichtende Loyalität meidet.

ein anderer ist als unsere heutige Situation im Feld der ägyptologischen Forschung. Obwohl die Anfänge der Ägyptologie durch den modernen europäischen Kolonialismus überschattet waren, kann man die Ergebnisse ägyptologischer Forschung gerade in der postkolonialen Epoche nicht als Produkte des Kolonialismus bezeichnen.[210] Fruchtbar und inspirierend ist jedoch die Methode des *contrapuntal reading*, die ich im folgenden im Rahmen des Werks von Said darstellen möchte, denn obwohl es sich im Falle der Ägyptologie und von Ägypten als ihrem Forschungsgegenstand nicht um Machtverhältnisse im konventionellen Sinne handelt, ist die Textinterpertationsstrategie dieses parallelen Lesens sowohl der Texte des Forschungsgegenstandes als auch der diesbezüglichen Texte des Forschers selbst sehr anregend. Deshalb betrachte ich die theoretische Einführung zu meiner Arbeit mit ihrer Analyse des ägyptologischen Umgangs mit der altägyptischen Kultur auch als entsprechenden Gegenpart zu der eigentlichen Analyse der beiden kuschitenzeitlichen Texte und deren textuellen Kontext in der Spätzeit Ägyptens. Meine Motivation ist dabei das Aufdecken von Analogien zwischen dem ägyptologischen und dem altägyptischen Umgang mit Kultur im Allgemeinen und mit Text, Literatur und Geschichte im Speziellen. Auf diesem Wege erhoffe ich mir, ähnlich wie Greenblatt, mit den „Toten" sprechen zu können, wobei es zugleich um deren Repräsentation und um meine Fragestellung geht. Dies geschieht hier mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, so dass Studien und Ergebnisse überprüfbar und nachvollziehbar sind, auch wenn es im Folgenden um die sensible, sphärologische Ausdrucksform geht, die ich für den Zweck der Untersuchung altägyptischer Texte sehr geeignet finde, denn die altägyptischen Texte selbst vermeiden die Abstraktion und erschweren den Ägyptologen somit den Prozess der Begriffsbildung.[211]

1.2.4.2 E. SAID UND DIE KONTROLLINSTANZ

E. Said ist gleichzeitig Zeitgenosse und Gegner des Strukturalismus und des Poststrukturalismus, weil sie sich seiner Meinung nach ausschließlich der Textpoetik widmen ohne Berücksichtigung der Leserschaft. Beide Richtungen haben somit die Chancen versäumt, die einer Gesellschaft helfen könnten, sich selbst und das Andere besser und ausdifferenziert zu be-

---

210 Zum kolonialistischen Hintergrund der Anfänge der Ägyptologie vgl. Jeffreys, D. (ed.): Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism, colonialism and modern appropriations, London 2003; Said selbst bringt die Ägyptologie in den Zusammenhang mit Kolonialismus, allerdings in Bezug auf Verdis Aida und deren Text, vgl. Said, E. W.: Culture and Imperialism, New York 1994, S.117-118.

211 vgl. auch Said und seine Begründung für den Essay als geeignete Ausdrucksform, um weltzugewandte Literaturforschung zu betreiben, in: Said, E. W.: Reflections on Exile, Harvard 2001.

trachten. Said geht es darum, dem Publikum eine andere, alternative Sicht als die der Konsumgesellschaft zu bieten. Er ist Gegner der Ästhetik als einzigem Zweck der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung und ist e-benso Gegner jener Sicht, die Literatur als ein Produkt betrachtet, das man vom eigentlichen Leben trennen kann (Kunst um der Kunst willen). Said richtet sich damit gegen jedes in sich abgeschlossene, literaturwissenschaftliche System, das nur abhängige Analysen von Texten produziert, die den eigenen Vorteil (Identität/Kultur) hervorheben und gleichzeitig das Andere als minderwertige bzw. abgeschwächte Form des Eigenen erscheinen lassen. In dieser Form der Literaturkritik wird nach Said die Individualität des Autors, des Textes und des Lesers außer Acht gelassen, weil weder die eigene Identität noch das Erkenntnisinteresse oder das System in Frage gestellt oder zumindest reflektierend problematisiert werden. Dagegen kann die so genannte säkulare Kritik mit ihrer Methodik des *contrapuntal reading* anhand von Vergleichen und kontrapunktischen Darstellungen und mit Hilfe der Beobachtung von Abweichungen, Paradoxien und Grenzerscheinungen eine jede Strategie der Unterdrückung aufdecken. Dies nennt Said „oppositionelle Kritik“. Dabei findet er es legitim, den Text von seinem Kontext zu isolieren, um ihn synchron zu analysieren, somit seinem immanenten Charakter näher zu kommen und ein besseres Verständnis des Textes zu erreichen. Er betont aber zugleich, dass all die systematischen, analytischen, formalistischen, funktionalen Interpretationen nur Teilaspekte der Realität bleiben müssen, die sie rekonstruieren wollen und niemals diese Realität selbst ersetzen können. Trotz der Verdienste des Strukturalismus, die Stammsprache von rhetorischen Mitteln zu befreien und somit eine sachliche, fachbezogene Diskussion zu erreichen oder gerade aus diesem Grunde, wurde der Text von der Welt getrennt und die literarische Kritik wurde in sich isoliert. Diese geschlossene Textanalyse führt – so Said – zu der Überbewertung der klaren technischen Umsetzung der Methode und der fachinternen, operativen Funktionalisierung der Ergebnisse gegenüber der Überzeugungskraft, die gegen jede Vereinfachung, Verallgemeinerung oder Reduktion ist und die der Differenz nicht ausweicht, diese ausschließt oder objektiviert und somit neutralisiert. Er stellt fest, dass diese Technisierung der Literaturkritik zu jener Haltung führt, die den illusorischen, hypothetischen Inhalt des Textes zum Nebeneffekt der wichtigen Summe seiner Wörter macht.

Said gilt als der Begründer der *postcolonial studies*. Er geht hier von einer spezifischen Beziehung zwischen dem Text, der Welt und dem Kritiker aus, die er säkulare Kritik nennt und wie folgt umschreibt: „Eine säkulare, humanistische Sicht, die sich nicht begründet, sieht auf das Verständnis der

Geschichte als das Ergebnis göttlicher Lenkung."[212] Die Texte sind dabei „ein Teil der gesellschaftlichen Welt, des menschlichen Lebens und natürlich der historischen Momente [...], in denen sie sich befinden und aus denen heraus [sie] interpretiert werden."[213] Said plädiert deshalb für eine auf die Welt bezogene Literaturwissenschaft, die das Geschehen, die Ungerechtigkeit und Ungleichheit in der Welt aufdeckt und nicht nur die idealistische Betonung der Vielfalt wiederholt bzw. nachweist, sondern gerade die Schwierigkeit der Trennung zwischen ethnozentristischer Moderne und ihrem Gegenpart hervorhebt (Kolonisator und Kolonisierte). Er plädiert aktiv für einen neuen Humanismus mit einem dynamischen, noch nicht abgeschlossenen Menschenbild, das die historische Bedingtheit des Menschen aus der gleichen Position heraus deutlich macht. Dessen wichtigste Aufgabe, die Said als konstruktive Kritik bezeichnet, besteht in der Aufdeckung von Macht- oder Unterdrückungsrepräsentation, wo immer sie erscheint. Er entwickelte dafür die Methode des *„contrapuntal reading*"[214], die versucht, die historische Bedingtheit beider Kontrahenten zu dokumentieren und deren kulturellen Austausch zu beachten, indem beide Seiten auf ein und derselben Interpretationsebene analysiert werden. Diese doppelte Sicht des *contrapuntal reading*, das die Dinge nie isoliert betrachtet, ermöglicht also die Untersuchung des Textes zunächst im Rahmen seiner ästhetischen Tradition, dann im Rahmen seiner soziopolitischen und ökonomischen Umwelt und schließlich in der Gegenüberstellung mit anderen Produkten einer gegensätzlichen, kulturellen Repräsentation. Dieses Setzen aller Ebenen (die Text/Kontext/ Gegenrepräsentation) verleiht dem Verständnis des Sachverhalts eine „befreiende Dynamik".[215] Der Text ist – so Said – eine Momentaufnahme, deren jeweilige Bedingtheit der Kritiker anhand der Aufdeckung des im Text Ausgesagten aber auch Ausgelassenen zeigen muss. Zugleich sind die verschiedenen Reaktionen, Wirkungen bzw. Korrekturen, die der Text bis heute verursacht, mit zu berücksichtigen. Die Repräsentationsproblematik, die Said anhand der Betrachtung der kulturellen Produktion der Kolonialherren zusammen mit der Produktion des Kolonisierten aufdeckt und die man auch auf die Gegenwarts- vs. Vergangenheits-Problematik übertragen kann, umgeht die Polarisierung, indem sie

---

212 Interview mit Said, Wicke und Sprinker, in: Sprinker, M. (ed.): E. Said: A Critical Reader, Oxford 1992, s. das Kapitel über die Wiederholung und besonders die Historiographie des Vico, dem Said den Begriff Säkularität verdankt, S. 133ff.

213 Said, E. W.: Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt/Main 1997, S.11.

214 Diesen Begriff übernimmt Said von der Musik. Er betont, dass die Polyphonie bzw. die Dichte der Verschiedenheit der Stimmen, aber auch deren Betrachtung auf ein und derselben Ebene bzw. als Gesamtkonzept in der Musik für die Literaturwissenschaft ein immenses Potenzial bilden; vgl. Said, E. W.: Culture and Impirialism, S. 318

215 Said, E. W.: Intellectual Exile: Expatriates and Marginals, Fall 1993, 121ff.

anhand der Gegenüberstellung beider Pole die Gemeinsamkeit und die gegenseitige Abhängigkeit feststellt. Dabei sollte nicht einem theoretischen Ansatz gefolgt werden, sondern man sollte das kritische Bewusstsein schärfen, sodass die eigene Meinung reflektiert und mit ihren Gefahren und Grenzen artikuliert wird.

In Saids Arbeit „Die Welt, der Text und der Kritiker“[216] wird dann dieser Komplex als Metakritik behandelt. Säkulare Kritik ist dabei weltliche Kritik, die die Historizität und Bedingtheit bzw. Relativität und den dynamischen Wandel betont, im Gegensatz zum „religiösen“ Umgang mit Texten als zeitlosen, unveränderbaren, absoluten ahistorischen Größen. Diese metaphorische Nutzung der Begriffe „säkular“ und „religiös“ ermöglicht die Unterscheidung zwischen falsifizierbarer Meinung, an der man zweifeln und die man korrigieren kann, und der dogmatischen Haltung, die reine Loyalität zur Theorie fordert. Said betont die immer gegebene Bedingtheit des Kritikers und seiner Kritik, und zwar in Bezug auf die organische Beziehung zwischen Text und dessen soziokulturellen Kontext. Das kritische Bewusstsein ist deshalb als reflektierte Stellungnahme zum eigenen Diskurs notwendig, der damit sein Gegenmodell nicht ausschließt. Kritik ist bei Said die einzige Schnittstelle, an der sich die Eindrücke bzw. Einflüsse der Kultur auf das Individuum und dessen einzigartige, sich ändernden Beiträge zur Kultur überschneiden. Der Kritiker positioniert sich dabei in der Kultur entweder filiativ (ohne eigene bewusste Wahl) oder innerhalb einer auf freiwilliger Basis gegründeten Affiliationsebene. Das kritische Bewusstsein eines Kritikers (eigentlich des organischen Intellektuellen, den Said von Antonio Gramsci übernommen und weiter entwickelt hat) stellt nun die konstruktive Kritik statt der verpflichtenden Loyalität in den Vordergrund und findet deshalb nur in der affiliativen Position Raum für seine Entfaltung. Ausgehend von seiner Kritik an der modernen Literaturtheorie (Strukturalismus/eurozentrische Haltung) betont Said außerdem, dass sein Ziel nicht die Politisierung der Literaturkritik ist, sondern das Wiederverbinden der Literatur mit der Gesellschaft und mit deren soziokulturellen Zusammenhängen. Said plädiert nicht etwa für ein unwissenschaftliches, nicht verifizierbares Methodenchaos, sondern er steht für die säkulare Verpflichtung zu einer theoretischen Haltung ein, die ihre Weiterentwicklung eben durch die eigene Infragestellung immer wieder ermöglicht, wendet sich aber gegen jeden Methodendogmatismus und gegen jede übertriebene Professionalisierung in der Forschung.

Für Said nun besteht der Text aus Struktur und Handlung (*event*). Die Struktur eines Textes ermöglicht seine weltweite Berühmtheit und Beliebt-

216 Said, E. W.: Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt/Main 1997.

heit, während die Handlung mit der Geschichtlichkeit des Textes und dessen Zeit, Raum und soziokulturellen Kontext verbunden ist. Said räumt zwar ein, dass die Strukturalisten einen großen Beitrag auf dem Gebiet der Textanalyse geleistet haben, wichtiger sei aber, einen Text mit den historischen Umständen seiner Entstehung bzw. seinem soziokulturellen Kontext zu verbinden. Er untersucht deshalb Schriftsteller und Forscher wie z.B. Swift oder Marx über die sprachliche Qualität ihrer Werke hinaus, d.h. vor allem in welchem Kontext und unter welchen Bedingungen sie diese Werke geschrieben haben. Und da nach Said die literarische Kritik wie die Literatur selbst jeweils inhomogenen, verschiedenen Bedingungen ausgesetzt ist, muss der Kritiker die historische Kontingenz der Werke, die er analysiert, und seine eigene historische Kontingenz erkennen und demgemäß seine theoretisch-methodischen Prämissen bewusst und reflektiert einsetzen und auch darlegen.

Said zieht dementsprechend Bilanz und stellt fest, dass die bisherige literarische Kritik zwei Aspekte, die miteinander verbunden sind, vernachlässigt hat: Erstens die Geschichte der literarischen Kritik selbst, d.h. die kritische Betrachtung der eigenen Historizität (Kritik der Kritik).[217] Zweitens die Definition des materiellen Charakters von Text als das Ergebnis einer historisch-kulturellen Formation und der damit verbundenen Institutionen. Dies hat die Aufhebung oder zumindest die Auflockerung des Text-Kontext-Gefälles zur Konsequenz, lässt aber auch das Problem der Literatur im weiteren und engeren Sinne in der Ägyptologie in einem neuen Licht erscheinen, denn nur so wird es möglich, Texte aus verschiedenen Gattungen innerhalb einer literarischen Tradition und Texte, die zu ein und demselben Diskurs gehören, aber außerhalb dieser literarischen Tradition stehen, auf gleicher Ebene zu interpretieren, und zwar anhand des *contrapuntal reading* mit Text, Kontext und Kritiker/Gegenpräsentation.

Obwohl die Diskursanalyse bei Said eine große Rolle spielt, findet er sie nicht ausreichend, da sie nicht die Veränderungen bzw. die kulturellen Umwälzungen und die epistemologischen Sprünge in einem kulturellen Feld erklärt. Vergleichbares gilt für Derridas Lesarttheorie, die nach Said ein rein textimmanentes Interpretationsverfahren darstellt, das die Weltbezogenheit des Textes und des Kritikers außer Acht lässt. Noch relevanter und für die aktuellen Fragen der Ägyptologie wohl noch interessanter ist die von Said entwickelte Idee der *travelling theory*.[218] Er untersucht hier

---

217 Dies ist der Preis der Virtualität – wie Loprieno es in der Ägyptologie nennt – denn es ist wichtig, nicht nur die mögliche Geschichte zu konstruieren sondern auch zu artikulieren, wofür wir diese virtuelle Geschichte konstruieren (*contrapuntal reading*).

218 Said, E. W.: Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt/Main 1997, S. 263ff.

anhand der Verfolgung einer Theorie (in diesem Fall am Beispiel der Verdinglichungstheorie des marxistischen Theoretikers G. Lukács), wie eine Idee, die für eine bestimmte Fragestellung und unter bestimmten Rahmenbedingungen entstanden ist, durch die Übertragung auf einen anderen Problemhorizont mit veränderten Rahmenbedingungen ihren ursprünglichen Schwerpunkt so verschiebt, dass das Ergebnis im Anfang nicht mehr erkennbar ist, sodass auch Theorien also keinesfalls statische Größen sind. Gerade das kritische Bewusstsein nun kann die theoretische Produktion und deren Konsum in einer Gesellschaft beobachten und die Übertragung, Neugestaltung und das Auftreten einer Theorie von Ort zu Ort verfolgen. Eine Theorie entsteht und wirkt in einer Zeit, sie trägt deren Erkenntnissinteresse, reagiert darauf und kämpft dafür. Das kritische Bewusstsein ist dabei die Kontrollinstanz der Theorie für diese Zeit und beobachtet ihre Rezeption und weitere Entfaltung. Schließlich betont auch Said die Notwendigkeit einer pluralistischen Herangehensweise, die nach ihm durch die Distanz zur eigenen Tradition und gleichzeitig durch die Distanz zum Untersuchungsgegenstand gewonnen werden kann. Für diese doppelte Distanzierung verwendet Said die Metapher des Exils. Der Intellektuelle wird durch dieses „freiwillige" Exil auch seine eigene Heimat kritisch und seinen eigenen Lebenskontext mit Distanz betrachten können, denn diese affiliative, freiwillige Zugehörigkeit bedeutet immer auch die Infragestellung der eigenen Position. Die geschilderte Exil-Situation kann man nun durchaus mit der Situation der Ägyptologie vergleichen, die sich ja von ihrem Forschungsgegenstand in Zeit, Kultur und Rahmenbedingungen sehr deutlich unterscheidet, sodass diese Tatsache jetzt nicht mehr als Manko, sondern als Vorteil gesehen werden kann.[219]

1.2.4.3 KONSEQUENZEN (ÄGYPTOLOGIEORIENTIERTE ZUSAMMENFASSUNG)

Zusammenfassend ist festzustellen, dass unsere ägyptologische Arbeit von der aktuellen Diskussion in der Literaturwissenschaft in vielerlei Hinsicht profitieren kann, und zwar im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Paradigmas. Hierbei geht es hauptsächlich um die Kontextualisierung von Texten und um die Frage der Text-Kontext-Beziehung, sodass im Rahmen der Textualität der Geschichte die Rekonstruktion von altägyptischen Realitäten möglich und legitim wird. Grundlegende Voraussetzungen sind dabei: Erstens die Akzeptanz, dass ein Konstruieren der altägyptischen Wirklich-

219 vgl. Assmann, J.: Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 12, der in der Tatsache, dass die Ägyptologie außerhalb ihrer eigenen Geistestradition agiert, nicht nur Nachteile, sondern auch Vorteile sieht.

keit unmöglich ist, sodass das Hauptargument gegen jeden Kontextualisierungsversuch – nämlich die Überlieferungslücken bzw. der Überlieferungszufall – seine Gültigkeit verliert. Zweitens die theoretisch-methodische, bewusste Positionierung der eigenen Haltung. Diese Selbstreflexivität soll nicht nur durch das Bekenntnis zu einer klaren Tradition erreicht werden, vielmehr soll sie durch die methodische Kontrollinstanz der kontrapunktischen Analyse der beiden Horizonte des Forschers und des Forschungsgegenstandes erzielt werden.

In diesem Sinne hat dann auch die Transdisziplinarität bei der Arbeit den Vorrang und nicht die isolierende Professionalisierung. Auf der Ebene der Textinterpretationsanalyse soll der pragmatische methodische Pluralismus im Gegensatz zum dogmatischen Verhaftet-Sein in der eigenen Schule vorrangige Priorität besitzen. D.h. der Text wird erst auf einer synchronen Ebene durch ein textimmanentes Interpretationsverfahren untersucht. Danach wird der Text diachron betrachtet, sodass alle textexogenen Elemente, die die Gestaltung des Textes, seine Botschaft und Wirkung beeinflussen, berücksichtigt werden können. Schließlich soll im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Verständnisses die Textualität der Geschichte und auch der vertextete Kontext auf derselben interpretativen Ebene untersucht werden. Eng damit verbunden ist die synchrone, historisch vergleichende Untersuchung der Semantik des Ausgangstextes, sodass sein Vertextungsprozess – nach dem die Vertextung des Textes durch die moderne Forschung in der einführenden Analyse aufgezeigt wurde – nun abschließend erhellt werden kann. Durch die oben genannte neue Beachtung der Text-Kontext-Problematik ergibt sich also für die ägyptologische Diskussion die theoretisch-methodisch fundierte Möglichkeit der Erweiterung des Literaturbegriffes.

1.2.4.4 ZUM DENKMAL MEMPHITISCHER THEOLOGIE ALS PROBLEMTEXT: FRAGESTELLUNG UND METHODISCHE VORGEHENSWEISE

Welche konkreten Hinweise können wir anhand der Untersuchung von altägyptischem Material im Hinblick auf die theoretischen Prämissen und die methodische Vorgehensweise der Ägyptologie als Kulturwissenschaft gewinnen? Wie können wir das Ergebnis der Analyse von ägyptologischen Sachverhalten mit dem Ergebnis der Analyse von ägyptischem Material im Hinblick auf die Frage nach dem „Wie“ zusammenbringen? Wie haben die alten Ägypter die Geschichte verstanden? Und wie sind sie mit der Geschichte umgegangen? Und gibt es eine Parallelität zwischen dem ägyptischen Verständnis von Geschichte, Literatur und der Herrschaftsrepräsentation auf der einen Seite und den in der Postmoderne gestellten Fragen nach

der Text-Kontext-Beziehung, der Ästhetik und dem Machtgefälle auf der anderen Seite?

Der Charakter der Memphitischen Theologie ist schon in sich problematisch: Einerseits stellt sie einen zentralen Text auf theologischer, politischer und historisch ästhetisierender, wissensrepräsentativer Ebene dar, und andererseits besitzt sie den Status einer von der Norm abweichenden, diskontinuierlichen Randerscheinung, die forschungsgeschichtlich für Irritationen innerhalb des ägyptologischen Diskurses selbst sorgte, zugleich aber auch unser Verständnis von altägyptischer Königsideologie, von Geschichte und Literatur erweitert. Dieser Text mit seinem repräsentativen Charakter zeigt die theoretisch-methodischen Implikationen der fruchtbaren Parallelität zwischen der ägyptologischen Öffnung zur postmodernen Diskussion und dem Infragestellen der Ergebnisse modernistisch klassifizierender, ägyptologischer Forschungsarbeit. Die postmoderne Debatte um Literatur, Macht und Geschichte mit ihrem Verständnis als kulturelle Repräsentation bietet der Ägyptologie einen Ausweg. Man spürt gewisse Befreiung, wenn der ohnehin nicht passende Begriffsapparat der Moderne sich lockert und infragestellt, sodass die Problematik sich als eine nicht nur ägyptologische zeigen lässt.

Im Laufe der Einführung war von Transdisziplinarität und Pluralismus die Rede, und dieses bedeutet nun konkret: Erstens den Vollzug der Analyse unserer ägyptologischen Sachverhalte bzw. unsere eigene Positionierung, die für das Verständnis der gesamten Untersuchung von elementarer Bedeutung ist. Zweitens erfolgt der Vollzug der Analyse des problematischen Textes der Memphitischen Theologie, und zwar vorerst nach der etablierten, historisch-kritischen Methode auf synchroner und diachroner Ebene. Drittens widme ich mich dem Kontext auf textueller Ebene, genauer der Pije-Stele als dem vertexteten Kontext der Memphitischen Theologie. Viertens betrachte ich den historisch-semantischen Kontext der Memphitischen Theologie bzw. dessen kulturelle Repräsentation und die darin festzustellende zirkulierende Poetik. Die methodische Vorgehensweise der jeweiligen Analysen wird im Einzelnen noch ausführlicher dargelegt.

2 DAS DENKMAL MEMPHITISCHER THEOLOGIE

2.1 DICHTE BESCHREIBUNG

2.1.1 ALLGEMEINE EINFÜHRUNG

Der Schabaka-Stein, der in der Literatur auch als „Denkmal memphitischer Theologie“ bekannt ist, befindet sich heute im Britischen Museum in London unter der Inventarnummer 498. Die alte Inventarnummer, wie sie z.B. Breasted verwendet, ist 135. In manchen Bearbeitungen des Textes zitierte man anstelle der Inventarnummer die Katalognummer 797 des „British-Museum-Guide“ von E. A. W. Budge (Bild 1).

Der Stein wurde dem Britischen Museum von George John 2nd Earl of Spencer (1758-1834) im Jahre 1805 geschenkt. Die ursprüngliche Herkunft oder der Fundort des Steines ist bis heute nicht bekannt. Die moderne Geschichte des Steins beginnt mit dem Besitz des Earls of Spencer.[220]

In der Inschrift selbst (Zeile 2) wird darüber hinaus berichtet, dass der Stein im Ptah-Tempel von Memphis aufgerichtet war. Die Inschrift ist durch die spätere Nutzung der Quelle als Mühlstein in einem schlechten Zustand (dagegen vgl. Provenienz).

2.1.2 ÄUßERER BEFUND

2.1.2.1 MATERIAL

Der Schabaka-Stein ist eine rechteckige Platte, deren Material umstritten ist: Nach Breasted, der diesen Stein erstmals ernsthaft untersucht hat, besteht er aus schwarzem Granit. Nachfolgend haben viele Bearbeiter dieses Textes, wie z.B. Erman, Sethe, diese Information nicht übernommen, sondern bezeichneten den Stein als Basaltplatte.[221] Helck wiederum ist der Meinung, dass der Schabaka-Stein, ebenso wie der Palermo-Stein, aus der Äthiopien-Zeit stammt und dass beide deshalb aus demselben Material gearbeitet sind. Nach seiner Information hat de Cenival das Material untersucht und herausgefunden, dass es Basalt ist. Helck bezweifelt zugleich,

220 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie“, in: Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Gütersloh 2001, S. 167.

221 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, in: ZÄS 39, 1901, S. 40-54, auch Sethe, K: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Das „Denkmal memphitischer Theologie“, der Schabkostein des Britischen Museums, in: Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. X, I. Leipzig 1928, S. 1.

dass Sethes bzw. Breasteds Schlussfolgerungen tatsächlich aus einer Untersuchung des Materials stammen,[222] In den 90er Jahren hat Assmann diese Meinung Helcks übernommen.[223] Krauss erklärt den Stein für ein Konglomeratgestein, wie es im Wadi Hammamat vorkommt.[224] Der Stein wurde auf meine Bitte hin von Dr. Middleton (Head of Materials, Science and Technology Group of the BM) erneut untersucht.[225] Die Dichte des Steinmaterials ergab dabei 2,7 g/cm³, d.h. der Stein wiegt ca. 430 kg. Middleton stellte darüber hinaus fest, dass es sich im Falle des Schabaka-Steins um einen „Green breccia" handelt, der tatsächlich aus dem Wadi Hammamat stammt. Zum Glück ist uns eine Inschrift aus dem Wadi Hammamat erhalten, die von einer Expedition im 12. Regierungsjahr des Schabaka zur Gewinnung von Stein aus diesem Steinbruch berichtet.[226]

2.1.2.2 MAßE

Die Platte ist ca. 137 cm breit (nach Breasted: 137,5 cm). Die linke Seite ist noch ca. 91 cm und die rechte ca. 95 cm hoch (nach Breasted: 92 cm). Die oberen drei Viertel der Frontfläche sind beschriftet. Das Textfeld ist 132 cm breit und 68,8 cm hoch (links). In altägyptische Fingerbreiten umgerechnet ist das Textfeld demnach 70 Fingerbreiten breit und 36 Fingerbreiten hoch. Der Text besteht aus zwei über die ganze Breite verlaufenden horizontalen Zeilen (Z. 1, Z. 2) und 61 vertikalen Zeilen; hinzu kommt eine kleine horizontale (Zeile 48), eingeschoben in das vertikale Schriftbild, d.h. der Text besteht aus insgesamt 64 Zeilen (Bild 19). Die Höhe der Zeile 1 ist 3,9 cm, d.h. sie ist in größerer Schrift gestaltet als Zeile 2, die nur 2,10 cm hoch ist. Der freie Raum zwischen Zeile 2 und den vertikalen Zeilen ist ca. 2,18 cm hoch. Die Breite der vertikalen Zeile 3 beträgt ca. 2,28 cm und die von Zeile 4 etwa 2,08 cm (beide links außen). Die Breite der Zeile der rechten Außenzeilen 63 und 64 beträgt 2,10 cm bzw. 2,22 cm.[227] Nach Krauss

222 Helck, W.: Zwei Einzelprobleme der thinitschen Chronologie, in: MDIK 26, 1970, S. 83 Anm. 6.

223 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 55.

224 Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Schabako-Stein? in: Teeter, E., Larson, J. A. (Hrsg.): Gold of praise, studies on ancient Egypt in honor of E. F. Wente, Chicago 1999, S. 239 Anm. 2.

225 Der abschließende wissenschaftliche Bericht von Dr. Middleton liegt vor.

226 Graefe, E.: Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit, Bd. I: Katalog und Materialsammlung, Wiesbaden 1981, S. 7; auch Morkot, R. G.: The Black Pharaos. Egypt's Nubian Rulers, London 2000, S. 221.

227 Krauss, op. cit.., S. 239.

sind diese Daten Ergebnis einer digitalen Messung, die B. Fay durchgeführt hat.[228]

Die Steinplatte ist ungewöhnlich dick und etwas ungleichmäßig. So ist der Stein an der linken Seite oben 19,50 cm tief und links unten 17 cm tief. Der Stein misst an der rechten Seite oben 17 cm und rechts unten 16 cm (eigentlich sind durch die Zerstörung dieser Ecke nur noch 14 cm davon vorhanden). D.h. der Stein ist oben links dicker als unten rechts. Auch die Tiefe des oberen Rands der Steinplatte ist von rechts nach links unterschiedlich, und zwar oben rechts 18 cm, oben in der Mitte 19 cm und oben links 20 cm. Die Ränder des Steins weisen Spuren der Einlassung in eine Wand auf. Im oberen Rand ist der Stein gerade geglättet und zwar zur beschrifteten Steinoberfläche hin, während die zweite Hälfte des oberen Rands nach hinten hin abgearbeitet und grob belassen wurde (Bild 2). Dieses Phänomen ist auch auf den Seitenrändern zu beobachten d.h. die Hälfte des Rands in Richtung der beschrifteten Vorderseite ist gerade geglättet und die hintere Hälfte in Richtung Rückseite grob belassen und reduziert, sodass der Stein in die Wand hineinpassen konnte (Bild 3). Im Gegensatz zum Rosetta-Stein und der Dodekaschoinos-Stele, die an eine Wand angelehnt waren, handelt es sich hier um einen Stein, der fest in die Wand eingefügt wurde. Nur der untere Bereich des rechten Seitenrands ist nicht grob belassen, sondern durch eindeutige Spuren moderner Sägen begradigt worden (Bild 4). Hier liegt die Vermutung nahe, dass die Marinesoldaten des Earl Spencer diese Sägespuren hinterlassen haben, als sie den Stein zum Transport nach England vorbereiteten. Die Rückseite wurde in der Antike bearbeitet, denn sie wurde begradigt und geglättet aber nicht poliert, sodass man sich vorstellen kann, dass diese Oberfläche für einen weiteren Nutzen des Steins vorbereitet wurde (Bild 5). Der untere Rand ist überwiegend beschädigt und in einem rauen Zustand belassen. An den Rändern und auf der Rückseite sind Farbreste verschiedener Ausstellungen des Denkmals im British Museum. Es gibt Spuren einer roten Farbe, die als Hintergrund der berühmten Ausstellung altägyptischer Stelen von 1839 verwendet wurde, in der auch der Rosetta-Stein ausgestellt war. Auch gibt es Reste einer weißen Farbe und Druckspuren, die durch die Anlehnung des Denkmals bis Ende der 70er Jahre auf einem Steinpodest entstanden sind.[229]

---

228 Krauss, op. cit., S. 239, Anm. 3; diese Messung stimmt mit meiner Messung überein.

229 Für diese Information bedanke ich mich bei R. Parkinson Assistant Keeper des BM, denn die Spuren, insbesondere die Druckspuren, auf der Rückseite des Denkmals kamen mir so vor, als gäbe es eine original altägyptische Rahmung, die die weitere Beschriftung der Rückseite des Steins vermuten ließe. Für die Erlaubnis und die technische Unterstützung während meiner Kollation und Untersuchung des gesamten Denkmals einschließlich seiner Rückseite bedanke ich mich auch bei W. Davis und N. Spencer vom Ancient Egyptian Dep. des BM.

2.1.2.3 SPATIEN UND ZERSTÖRUNGEN[230]

Das Textfeld hat viele Spatien, für die man früher den lückenhaften „Urtext" verantwortlich machte oder die man der archaisierenden Tendenz des Textes zuschreibt.[231] Andere Spatien sind dagegen offenbar in jüngerer Zeit eingefügt worden, um Sinneinheiten voneinander zu trennen.[232]

Es gibt zwei Arten von Zerstörungen im Text: 1. „historische Zerstörungen", durch die einige Stellen absichtlich in pharaonischer Zeit ausgemeißelt wurden, und 2. die Zerstörung durch die zunächst vermutete, moderne Nachnutzung des Steines als Mühlstein. „Historische Zerstörung": z.B. wurde der Name des Gottes Seth in den Zeilen 7, 8, 9, 10, 12, 15, 30b, 31b, 32b, 33b, 34b und 35b ausgemeißelt. Es gibt genügend Parallelen für diese Zerstörung von Seths Namen in der Spätzeit, die als Zeichen für die Verfemung des Seth in dieser Zeit belegt sind.[233] Ebenfalls „historisch" ist die dreifache Zerstörung des *s3 Rᶜ*-Namens von König Schabaka im Text.[234] Nach der Untersuchung von J. Yoyotte hat Psammetich II. auf mindestens 18 Denkmälern Schabakas dessen Eigennamen getilgt.[235] Anlass dafür war der Krieg, den Psammetich II. gegen das Reich Kusch im Jahre 591 v. Chr. geführt hat.[236] Vermutlich hat Psammetich II. deshalb auch in diesem Text den *s3 Rᶜ*-Namen Schabakas entfernt. Man versuchte wohl zugleich mit dieser Tilgung das Denkmal dem König Pepi II. aus der 6. Dynastie zuzuschreiben, indem man hier zwar den Eigennamen Schabakas ausradierte, aber den Thronnamen *Nfr-K3-Rᶜw*, den sowohl Schabaka als auch Pepi II. trugen, bestehen ließ (Bild 14). Yoyotte stellte aber fest, dass Psammetich II. nicht nur den persönlichen Namen Schabakas getilgt hat, sondern auch

---

230 El Hawary, A., New findings about the Memphite Theology, in: Goyon, J.-C., Cardin, C. (Hrsg.): Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists Grenoble 6-12 Septembre 2004, in OLA 150 Vol. I, Leuven 2007, S. 567-574.

231 vgl. Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, in: Studia Aegyptiaca IV, Budapest 1978, S. 149.

232 Zur Spatienproblematik vgl. Rößler-Köhler, U.: Zum Problem der Spatien in altägyptischen Texten: Versuch einer Systematik von Spatientypen, in: ASAE Bd. LXX 1984/85, S. 383-408.

233 Erman führt als Beispiel die Berliner Takelothis-Papyri aus der Zeit 900 v. Chr. an, von dem er vermutet, dass der Schreiber selbst Seth geschrieben und abgewischt hat, vgl. Erman, A.: Ein Denkmal memphitischer Theologie, in: SPAW 43, Berlin 1911, S. 918 Anm. 3. Als Ausnahme gilt der Vermerk 10b, in dem der Name Seth nicht ausgemeißelt wurde, vielleicht weil Seth hier eine südliche Größe darstellt.

234 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 40.

235 Yoyotte nach Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", S. 167; vgl. auch Yoyotte, J.:Le martelage des noms royaux Éthiopiens par Psammétique II., in: RdE 8, 1951, S. 251 ff., Bild S. 235.

236 Yoyotte nach Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 241.

den Thronnamen Neferkare[237] (insbesondere die *nfr*- und *k3*-Zeichen). Dies stünde im Gegensatz zur Memphitischen Theologie, in der der Name Neferkare zweimal unangetastet blieb. Ich konnte nicht nur Spuren der Zerstörung des Namens Schabakas im Text erkennen, sondern überraschenderweise auch Spuren eines auf tieferer Ebene eingravierten *ꜥnḫ*-Zeichens in der Mitte der zerstörten linken Kartusche. Auch sichtbar ist (wenn auch weniger deutlich) rechts des *ꜥnḫ*-Zeichens ein *Rꜥ*-Zeichen (Bilder 6 und 12). Auffällig ist, dass beide Zeichen hervorgehoben sind und nicht, wie der Rest des Textes tief ausgemeißelt sind. Vielleicht war es nicht anders möglich, den Namen deutlich zu machen, da die Kartusche bereits zerstört war? Könige, die in der Mitte ihres Namens ein *ꜥnḫ*-Zeichen aufweisen, sind meines Wissens entweder Pije, der hier als Vorgänger Schabakas nicht in Frage kommt (außerdem weist sein Thronname kein *Rꜥ*-Zeichen auf), oder Psammetich III., der den Thronnamen *ꜥnḫ-k3-Rꜥ* trägt.[238] Diese neue Erkenntnis mit einbeziehend, könnte Psammetich III. (526-525 v. Chr.) demnach derjenige König gewesen sein, der die Namenstilgung Schabakas auf dem Stein vollzogen hat. Da ich Spuren dieses Namens entdecken konnte, ist dies ein Hinweis darauf, dass auch der Name Psammetich III. danach getilgt worden sein muss. Von Psammetich III. ist wenig bekannt, man weiß aber, dass er nach einer Revolte durch die Perser hingerichtet wurde und Darius seine Herrschaft ignoriert hat, was möglicherweise die Zerstörung wiederum seines Namens in der Memphitischen Theologie erklären könnte.[239] Auch mit den gewonnenen Kenntnissen über die Zerstörung der Lebenshäuser durch die persische Eroberung wäre die Namenstilgung Psammetich III., die Zerstörung oder das Verstecken (Aufräumung) des gesamten Denkmals in dieser Zeit denkbar.[240] Nach ptolemäischen Berichten wurden sogar Götterbilder und Tempeltexte aus den Lebenshäusern durch die Perser nach deren Hauptstadt Susa verschleppt, die die ptolemäischen Herrscher im Zuge ihrer Eroberungen in Asien nach Ägypten zurückgebracht haben sollen. Man muss allerdings darauf hinweisen, dass diese Nachricht, die zum ersten Mal in der Satrapen-Stele des Ptolemaios I. erwähnt wurde, sich im Laufe der Zeit zu einem Topos entwickelte, der den

237 Helck zitiert 13 Könige, die den Thronnamen Neferkare tragen, vgl. Helck, W.: Neferkare, in: LÄ IV, Sp. 375, 376.

238 Beckerath, J. v.: Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 49, Mainz, ^{2}1999, S. 212, 213 und Gauthier, M. H.: Le livre des Rois d'Egypte IV, MIFAO 20, Kairo 1915, S. 121, 122.

239 Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen, Düsseldorf 1996, S. 313-314.

240 Burkhard, G.: Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine, in: ZÄS 121, 93-106; ders.: Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine II, in: ZÄS 122, S. 31-37.

König als den Retter von Kulturgut aus den Händen der verhassten Perser darstellt. Die Zufriedenstellung bzw. Gewinnung der ägyptischen Priester auf ptolemäischer Seite hatte dabei ersten Vorrang, sodass man sich vorstellen kann, dass ein solch bedeutendes Dokument wie die Memphitische Theologie von Persien nach Alexandria zurückgebracht worden wäre.[241]

Die modernen Zerstörungen sind hauptsächlich im Zentrum des Steins zu finden. In der Mitte des Steines gibt es ein rechteckiges Loch in der Größe von 12 x 14 cm (Bild 1). Von diesem ausgehend gibt es strahlenförmig raue Streifen in einer Länge von 25 bis 38 cm, durch die der Text von der Steinmitte aus in einem Radius von 78 cm fast völlig zerstört wurde.[242] Es sind nur noch ein paar Zeichen in der Nähe des Mittel-Loches (Zeile 30b-35b) zu sehen.

2.1.2.4 PROVENIENZ

In seinem Notizheft von 1897, das die Grundlage seiner Eintragung im Berliner Wörterbuch bildet, äußerte Breasted die Einschätzung, dass diese Steintafel als Opfertafel bzw. Schlachttafel benutzt wurde, von daher wären die sekundären Nutzungsspuren erklärbar, um das Blut des geopferten Tiers aufzufangen.[243] In seiner Veröffentlichung von 1901 distanzierte er sich von dieser Erklärung und bevorzugte die Vermutung, dass der Stein als Mühlstein benutzt wurde, ohne weitere Angaben über die Quelle dieser Information zu geben. Den ältesten Beleg für die Nutzung als Mühlstein, der für die Veröffentlichung Breasted als Quelle gedient haben muss, habe ich in der offiziellen Eintragung des Museumsdisplays von 1821 gefunden. Bei meiner Kollation des Denkmals bin ich der Sache nachgegangen und konnte folgendes feststellen:

Das Loch in der Mitte ist nicht tief, was gegen die Nutzung als Unterlage eines Mühlsteins spricht, denn in Anbetracht der Größe des Mühlsteins

241 Kaplony-Heckel, U.: Das Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto (Strapenstele), 311 v. Chr., in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Ergänzungslieferung, Gütersloh 1985, S. 615; Für die Nutzung dieses Topos im Zusammenhang mit den Persern als Nationalfeind vgl. Gozzoli, R. B.: The writing of History in Ancient Egypt during the first Millennium BC. Trends and Perspectives, in: GHP 5, London 2006, S. 133; für die Zusammenstellung der Belege dieses Topos mit Diskussion vgl. Winnicki, J. K.: Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods, in: JJP 24, 1994, S. 149-190; hier sei noch mal darauf hingewiesen, dass die Schilderung solcher Vorgänge nicht die Rekonstruktion der Wirklichkeit, wie sie stattgefunden hat, beanspruchen, sondern eher die Beschreibung von Zusammenhängen ist, die mögliche Realitäten beinhalten könnten.

242 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 40.

243 Für die Einsicht in das Notizheft von Breasted „Gezählte Abschriften Hefte 56, Breasted, Heft Oo: London, Brit. Mus.: Stelen Aethiop. Zeit und Spätzeit“ bedanke ich mich bei den Mitarbeitern des Berliner Wörterbuchs.

(den Spuren nach) müsste das Loch größer und tiefer, wenn nicht sogar durchgehend sein. Außerdem hat das Loch vier Kanten, ist also eckig, was die Drehung einer Achse unmöglich macht (Bild 1). Es ist daher eher unwahrscheinlich, dass die strahlenförmigen rauen Streifen Spuren eines Mühlsteins sind. Es handelt sich eher um fein zerriebene Flächen oder Kratzer, die durch die Reibung zweier Steine entstanden sind.

Die feinen Spuren zwischen den Streifen verlaufen alle in einer geradlinigen Richtung, was eher Schleifspuren entspricht. Auch die punktuellen Beschädigungen entsprechen nicht solchen, die ein Mühlstein hinterlassen würde. Von diesen punktuellen Beschädigungen gibt es ebenfalls zwei Arten von Zerstörungen, die voneinander zu unterscheiden sind. Die erste ist grob und groß mit unregelmäßigem Rand und ist m. E. durch das Herausfallen von Kristallen des Konglomerats entstanden. Zweitens sind runde tiefe und scharf geschnittene Löcher vorhanden, die auf absichtliche Zerstörungen hinweisen. Auffallend ist, dass sie – so weit ich sehen konnte – nicht im beschrifteten Teil des Denkmals, sondern auf der freien Fläche zwischen den Hieroglyphen sind. D.h. es war nicht die Absicht, den Text unlesbar zu machen.

Schließlich ist der Text trotz flacher Gravur in einem erstaunlich gutem Zustand, was eher dafür spricht, dass der Stein mit der beschrifteten Seite im Boden oder in einer Wand eingelassen war und dass man die Beschädigungen vorgenommen hat, um eine raue Struktur zu schaffen, die dafür sorgen sollte, dass der glatte Stein nicht rutscht.

Die Frage bleibt, warum gerade die runde Form dieser Beschädigungen? Mein Vorschlag ist hier, dass der Stein als Fundament von etwas Rundem, vielleicht einer Säule oder einem Pfeiler mit einem Durchmesser von mindestens 0,75 m dienen sollte. Als Parallelbeispiel für solche Säulenfundamente kann der EA 104, ein Steinblock mit Ramses II.-Namen, dienen. Der Steinblock wurde im Serapeum von Alexandria in der Nähe der Pompejus-Säule gefunden, und zwar als Fundament eines Pfeilers. Der Stein wurde angesichts der Tatsache, dass er im Vergleich zum Schabaka-Stein einen kleineren Umfang und weicheres Steinmaterial aufweist, unter dem Druck des Pfeilergewichts zerbrochen.[244] Dies könnte hier passen, wenn man berücksichtigt, dass die Rückseite des Steins, die ich erstmalig untersucht und dokumentiert habe, in der Mitte eine runde, fein zerriebene, hellere Fläche aufweist, während daneben die glatt bearbeitete, dunklere Steinoberfläche zu sehen ist (Bild 5).

---

244 James, T. G. H.: Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae Part 9, London, 1970, Pl. VII, 12-13.

Die Recherchen im Archiv des British Museum haben ebenfalls bezüglich der Provenienz des Schabaka-Steines Neuigkeiten ergeben: Laut Mitteilung von P. Usick, der Archivarin des British Museum, wurde in den Eintragungen vom 13. 07. 1805 in der Museumsinventur[245] die Aufnahme von sechs Objekten erwähnt, die Earl of Spencer aus Ägypten mitbrachte und die er dem Museum schenkte. Zusätzlich zum Schabaka-Stein EA 498 waren dabei:
EA 136 ein ägyptisches Säulenkapitell[246],
EA 136a ein graeco-römisches Säulenkapitell aus schwarzem Basalt,
EA 106 eine von einer roten Granitkolossalstatue stammende Faust
EA 145 (Gegenstück zu EA 74753 dazu später noch) ein Sandstein-Architrav aus einem Tempel aus Heliopolis mit Namen von Sesostris III. (Bild 7)
EA 27 das Fundament einer naophoren knienden Statue des Königs Ramses II. mit seinem Namen.

Alle diese Objekte haben gemeinsam, dass sie flach und gewichtig sind, sodass sie als Ballaststeine in Kriegsschiffen des Admirals Earl of Spencer bei ihrer Rückfahrt nach England dienen konnten. P. Usick berichtete mir, dass alle diese Objekte aus Alexandria stammen, da sie ausschließlich als Ballast auf die Schiffe gebracht wurden, die sich im Hafen von Alexandria für die Rückfahrt vorbereiteten. Diese Notiz bedeutet, dass diese Denkmäler zum Zweck der ruhigen Seefahrt und nicht als Antiquität nach England verfrachtet wurden. Man fragt sich, was haben diese Denkmäler in Alexandria zu suchen, da sie ursprünglich entweder aus Memphis oder Heliopolis stammten? Der Zeitpunkt 1805 bedeutet, dass der Transport dieser Denkmäler nach Alexandria schon in der Antike gewesen sein muss, da die registrierten, modernen Transporte von Antiquitäten von solchen ägyptischen Städten nach der Hafenstadt Alexandria zum Zweck der weiteren Verfrachtung und Verkauf in Europa erst unter den legendären europäischen Konsuln Salt und Dorvetti mindestens ein Jahrzehnt später stattfanden.[247]

1965 wurde das British Museum informiert, dass im Keller des Londoner Hauses von Familie Spencer noch vier andere Fragmente gefunden wurden. Der damalige Keeper of the Egyptian Department, Edwards, konn-

245 The Synopsis of the contents of the British Museum, Eighteenth edition, London 1821.

246 Offenbar verschollen oder in eine andere bis jetzt noch nicht identifizierbare Sammlung verlegt, es ist auf jeden Fall nicht in Magazinen oder Ausstellungsräumen des BM zu finden.

247 Fay, B.: The Louvre Sphinx and Royal Sculpture from the reign of Amenemhet II., Mainz 1996, S. 9 Anm. 14, Beispiele solche Denkmäler S. 7; Dawson, W. R., Uphill, E. P.: Who is who in Egyptology, London ²1972, S. 90.

te nach klärenden Gesprächen mit dem Earl of Spencer (nun der siebte) herausfinden, dass diese Objekte auch durch Second Earl of Spencer im Sommer 1805 aus Alexandria mitgebracht wurden. Dieses erklärt den Fall des EA 74753, das obwohl dessen Gegenstück EA 145 bereits 1805 im Museumsinventar eingetragen wurde, seit mindestens 1938 im Garten eines Hauses in einem Dorf nahe Southampton lag. Im Sommer 1995 kaufte das BM dieses Objekt nach Recherchen und Empfehlung vom zuständigen Assistant Keeper S. Quirke. Er veröffentlichte diese Recherche in der Zeitschrift des BM im Winter 1995, die für das Aufdecken der Provenienz des Schabaka-Steines einen Glücksfall bildet und von enormer Bedeutung ist.[248] Quirke konnte nachweisen, dass der Architrav EA 145 definitiv aus Alexandria als Ballast für die Kriegsschiffe des Earls of Spencer gebracht wurde und dass er sekundär als Spolie zur Unterstützung des Fundaments der vom römischen Kaiser Diocletian aufgerichteten Pompejus-Säule verwendet wurde. Er konnte auch nachweisen, dass EA 145 und EA 74753 zwei Hälften eines Architravs sind, die man zum Zweck der Nutzung als Spolie geschnitten hat und dann wiederum Rücken an Rücken zusammenklebte, sodass eine Hälfte, nämlich EA 145 im Fundament der Pompejus-Säule sichtbar war wie 1737 F. Norden in seinem Reisebericht notierte. Er fügte hinzu, dass die Rückseite des gesichteten Blocks (EA 145) auch beschriftet gewesen sein muss. Nach Quirke bildet dieser Umstand eine plausible Erklärung für die Tatsache, dass EA 145 (obwohl es seit 1805 in BM aufbewahrt wurde und im Gegensatz zu EA 74753 nicht im Garten Regen und Witterung ausgesetzt war) deutlichere Spuren der Verwitterung durch die salzhaltige, alexandrienische Mittelmeerluft aufweist. Zusätzlich zum Reisebericht von Norden und Pococke von 1737 wurde der Block EA 145 in der „Description de l'Egypte" bildlich aufgezeichnet (Bild 8).[249]

Diese Entdeckung bedeutet, dass die Memphitische Theologie als Spolie im Serapeum und zwar nicht weit entfernt von der Pompejus-Säule in der Antike wieder verwendet wurde. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu überlegen, welche Verbindung zwischen so einem bedeutenden Denkmal und dem ptolemäischen Sarapes-Tempel besteht und ob die Wiederverwendung und der damit verbundene Transport des Steins von Memphis nach Alexandria nur auf die Qualität des Steines zurückzuführen ist, oder ob andere Gründe dafür maßgebend waren.

---

248 Quirke, S.: The Quartzite Lintels of Senusert III. The King of Egypt, in the British Museum Magazine 23, Winter 1995, S. 16-17.

249 in Norden, F.: Travels in Egypt and Nubia (1757) pls. xi, xii; Descr. de l'Égypte, V, pl. 34 [6-9]; Wilkinson, G.: Modern Egypt and Thebes, i, p. 151; id. Mss iv. 14, 24 [bottom].

Generell sind die meisten pharaonischen Objekte, die in der hellenistischen Epoche von Tanis, Memphis und Heliopolis nach Alexandria transportiert wurden, in der Gegend des Serapeums zu finden, also in dem einheimischen Stadtviertel der Ägypter Rakothis, das auf dem pharaonischen Dorf *R3 Kd.t* gegründet wurde.[250] Von daher war dieses Viertel nicht nur das Zentrum ägyptischer Einflussnahme in der hellenistischen Metropole, sondern muss vor allem im Rahmen der „Invention of tradition“ als das alexandriensche Pendant von Memphis gegolten haben. E. Otto zeigt die theologische Verbindung zwischen Osiris, Ptah und Apis, die zur stark memphitischen Prägung des Serapeums führte.[251] Memphis war im Gegensatz zu Alexandria die alte traditionelle Hauptstadt, in der die Pharaonen seit der Urzeit und bis zu Alexander dem Großen ihre ägyptische Inthronisation feierten. Auch die ägyptischen Thronbesteigungszeremonien mancher späterer Ptolemäer wie Ptolemaios V., VII. und Ptolemaios X. fanden in Memphis statt. Wir wissen sogar, dass Ptolemaios XII. seine ägyptische Inthronisation im Serapeum in Alexandria unter der Leitung der Hohepriester des Ptah *P3 šrj n Ptḥ* aus Memphis inszenieren ließ.[252]

H. Goedicke stellte nach seiner Untersuchung der wiederverwendeten Alten Reich Blöcke in der Pyramide des Amenemhet I. in El-Lischt fest, dass diese Wiederverwendung von alten Steinblöcken gezielt und mit einer politischen Absicht verbunden war. Amenemhet I. ließ nur Spolien in seiner Pyramide einbauen, die die Namen bestimmter Könige des Alten Reichs aufwiesen, mit denen er sich politisch identifizieren wollte. Goedicke nennt diese Praxis „spiritual participation in the power of the old kingdom pharaohs“.[253] Diese magische, assoziierende Analogiestellung, die nichts anderes als die Teilhabe an der Legitimation ist, konnte B. Fay im Falle der Louvre-Sphinx aus der Zeit des Amenemhet II. auf verschiedenen Etappen nachweisen. Die Statue wurde in der Ramessidenzeit in die damalige Hauptstadt Perramessu geholt, um dann in der Dritten Zwischenzeit wiederum nach Tanis, der neuen Hauptstadt, gebracht zu werden, um schließlich in der graeco-römischen Epoche zur hellenistischen Metropole Alexandria zu gelangen.[254]

---

250 vgl. PM IV, 2 und Otto, E.: Alexandria, in: LÄ I, Sp. 134-135.

251 Otto, E.: in Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, in UGAÄ 13, Leipzig 1938, 21ff; zur Diskussion vgl. auch Anm. 1.

252 vgl Breccia, M. E.: Les Fouilles dans le Sérapéum d'Alexandria en 1905-1906, in: ASAE 8, S. 64 and Otto, E.: Alexandria, in: LÄ I, Sp. 134, Anm. 3.

253 Goedicke, H.: Re-used blocks from the Pyramid of Amenemhet I. at Licht, in: PMMA 20, NY 1971, S. 6ff.

254 vgl. Fay, B.: The Louvre Sphinx, S. 7.

Die Nutzung des Schabaka-Steins als tragendes Fundament wurde mit größter Wahrscheinlichkeit in das memphitisierte und durch memphitische Priester und Intellektuelle durchdrungene alexandrienische Serapeum in Rakothis in doppelter Hinsicht angewandt. Auf der einen Seite – den Spuren nach – als architektonisches Fundament eines Bauelements und auf der anderen Seite als eine ideologische Stütze, als ägyptisch pharaonisch memphitisches Fundament der Fremdherrschaft der Ptolemäer, denn der herausragende Inhalt des Textes muss den alexandrienschen memphitischen Sarapes-Priestern ziemlich bekannt gewesen sein. Daher bin ich der Meinung, dass wir die neue Information über den Fundort des Denkmals in Alexandria im Zusammenhang mit der traditionellen, memphitischen Rolle als legitimierenden, ägyptische Macht verleihenden Schöpfungs- und Inthronisationsort und dessen Korrelation mit dem Serapeum in der neuen Hauptstadt des legitimationsbedürftigen ptolemäischen Herrschers betrachten müssen.[255]

2.1.2.5 SCHRIFT

Der Text wurde in hieroglyphischer Schrift geschrieben. Paläografisch hat der Text eine schöne Schrift. Die Zeichen wurden zwar elegant, aber schwach eingraviert und bieten deshalb an den problematischen Stellen Schwierigkeiten beim Lesen.[256] Die erste horizontale Zeile ist von der Mitte aus spiegelsymmetrisch. Die zweite horizontale Zeile liest man dagegen durchgehend von links. Der vertikale Text ist dann rückläufig, d.h. mit zum Textende hin blickenden Hieroglyphen geschrieben.[257] Diese ungewöhnlich flüchtige Zeichenführung, wie sie im Denkmal zu sehen ist, betont den Handschriftcharakter dieses Dokumentes. Zu solchen schriftlichkeitsbetonten Denkmälern, die den Eindruck eines steinernen Manuskripts vermitteln, gibt es Parallelen. Hier sind vor allem die Annalen des Palermosteins zu nennen, der nach Helck eine starke Parallelität zum Denkmal Memphitische Theologie aufweist und deshalb im Rahmen des starken Geschichts-

---

255 Eine andere Erklärung für die Anwesenheit des Denkmals im Serapeum wäre die Tatsache, dass dieses wichtige religiös memphitisch politische Dokument im Tempelarchiv des Serapeum aufbewahrt wurde oder in der Bibliotica Alexandrina, die teilweise seit Ptolemaios III. im Serapeum gelagert wurde. Der Nachteil dieser Erklärung ist, dass sie uns keinen anderen Aufschluss über die Nutzungspuren als Fundament geben kann.

256 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 41.

257 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Th.“, S. 167 u. Sethe, K: Dram. Texte, S. 1.

bewusstsein und Archaismus in der Spätzeit zu datieren ist.[258] Ähnliche flüchtige Hieroglyphen weisen beide Annalentexte aus Memphis auf, nämlich der Text des Mittleren Reichs von Amenemhet I.[259] und der Text des Alten Reichs – wenn auch in einem sehr schlechten Zustand – wie er auf dem Deckel des Sarges von *mwt njswt-bjtj ꜥnḫ n=s Pjpj* zu finden ist.[260] Man fragt sich trotzdem, warum dieser eigenartige Schrifttyp verwendet wurde, denn wenn das Ziel die Imitation eines auf Papyrus geschriebenen Textes war, warum wurde dieser nicht mit hieratischer Schrift oder gar mit Kursivhieroglyphen geschrieben, also den Schrifttypen, die man normalerweise auf Papyrus schreibt? Die Antwort dieser Frage liegt mit größter Sicherheit am Inhalt dieses Textes und an den Bedingungen unter denen die Textkomposition und sein Layout entstanden sind. In Kap. 4 gehe ich auf dieses Phänomen näher ein, hier sei nur angemerkt, dass die Sakralisierung der Hieroglyphen als Schriftmedium im Rahmen der spätzeitlichen ägyptischen Gelehrsamkeit eine wichtige Rolle bei der Wahl dieses Schrifttyps gespielt haben muss und dessen betonender Bezug zu der begründenden Vergangenheit dabei von zentraler Bedeutung war. Wie später ausführlich diskutiert wird und durch die Betrachtung der Parallelen – wie die der Alten Reich Dekrete – ist es klar, dass der administrative Ursprung der Sprache in seiner organischen, piktografisch assoziationsreichen Knappheit bewusst angespielt war. Die einzigen alternativen Schrifttypen, die diese administrative Komponente wiedergeben könnte, wäre entweder die in der 25. Dyn. verbreitete und aus dem Süden entwickelte abnormale hieratische Schrift, und die kommt gerade wegen dieser Herkunft nicht in Frage, oder die nordische Gegenentwicklung, nämlich die demotische Schrift. Sie ist zwar erst seit Psammetich I. belegt, obwohl es nicht ausschließt, dass die demotische Schrift kurz vorher in der 25. Dyn. in Memphis erfunden wurde, der demotischen Schrift fehlt jedoch jede der beiden vorher genannten Komponenten, nämlich die Sakralität und der Bezug zur Vergangenheit.[261]

---

258 Helck, W.: Zwei Einzelprobleme, S. 83; vgl. auch Fischer, H. G.: Archaeological Aspects of Epigraphy and Palaeography, in: Caminos, R./ Fischer H. G. (Hrsg.), Ancient Egyptian Epigraphy and Palaeography, New York 1987, S.48.

259 vgl Alltenmüller, H., Moussa, A. M.: Die Inschrift Amenemhet II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Vorbericht, in: SAK 18, 1991, S. 40.

260 Baud, M., Dobrev, V.: De nouvelles Annales de l'ancien Empire égyptien. Une<< Pierre de Palerme>> pour la VIe dynastie, in: BIFAO 95, Le Caire 1995, S. 23-92. und Pierre de Saqqara-Sud, BIFAO 97, 1997, S. 35-42.

261 Für das erste in Demotisch belegte Schriftstück (Pap. Rylands I and II) aus der Zeit Psammatik I. 660 v.Chr. vgl. Brunner, H.: Demotisch, in: HdO I. Abt. I. Band, 1. Abschnitt: Ägyptische Schrift und Sprache, Leiden 1959, S. 48; für abnormal hieratisch vgl. ders.: Hieratisch, in: op. cit., S. 42.

Es ist von daher erlaubt, diesen Schrifttyp[262] als gattungsbedingtes Merkmal zu betrachten. Diese Erkenntnis ist für die weitere Untersuchung von größter Bedeutung (s. 4.3 Hybride Repräsentation).

262 Für den Hinweis auf Parallelen zur flüchtigen Zeichenführung danke ich J. Kahl.

2.2 ERFORSCHUNG DES TEXTES

2.2.1 FORSCHUNGSGESCHICHTE

Ich möchte hier zunächst nur eine unbewertete Darstellung der Forschungsgeschichte des Denkmals vornehmen, d.h. ich stelle die Ägyptologen, die sich mit dem Stein beschäftigt haben, und ihre Hauptaussagen vor. Eine Diskussion folgt dann hauptsächlich in dem Abschnitt 2.2.4 zur Datierungsproblematik.

Der Schabaka-Stein wurde, wie schon erwähnt, dem britischen Museum 1805 geschenkt. Die erste Edition des Textes wurde dann 1837 von Sharpe veröffentlicht (Bild 9.1-3).[262]

Diese Publikation war sehr mangelhaft und ist bereits laut Breasted unbrauchbar.[263] Basierend auf dieser Publikation hat Goodwin 1870 den Text in das Lateinische übersetzt.[264] Diese Übersetzung blieb wegen der zugrunde liegenden mangelhaften Publikation jedoch ohne Erfolg. Dreißig Jahre später starteten Bryant und Read einen neuen Versuch, den Text zu publizieren.[265] Auch in dieser Publikation blieben viele Fehler, die ursprünglich aus Sharpes Edition stammten, unkorrigiert, wie z.B. die fehlerhafte Nummerierung der Zeilen oder die inkonsequente Setzung der Spatien.[266] Immerhin erkannten die beiden Verfasser, dass die Sprache des Textes den Pyramidentexten ähnelt, d.h. dass der Text in einer Art „Altägyptisch“ verfasst ist.[267]

J. H. Breasted hatte bereits eine Kopie des Textes für das Berliner Wörterbuch gefertigt, als er feststellte, dass der Inhalt des Textes (besonders der rechte Teil) für die Ägyptologie von Bedeutung ist. Deshalb publizierte er

---

262 Sharpe, S.: Egyptian Inscriptions from the British Museum and other sources I, London 1837, S. 36-38.

263 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, in: ZÄS 39, 1901, S. 40. de Rougé hat die ersten zwei Zeilen von Sharpes Edition kopiert und für einen historischen Zweck verwendet, de Rougé, V. J. : Mélanges d'Archéologie Egyptienne et Assyrienne I, Paris 1872, S. 12.

264 Goodwin, C. W.: Upon an Inscription of the Reign of Shabaka, in: Chabas' Mélanges égyptologiques 3ème Série I, Paris 1870, S. 247-285.

265 Bryant, A. C., Read, F. W.: A mythological Text from Memphis, in: PSBA 23, London 1901, S. 160-187.

266 vgl. Breasted, J. H.: op. cit., S. 40, Anm. 5.

267 Sethe, K: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Das „Denkmal memphitischer Theologie“, der Schabkostein des Britischen Museums. In: Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. X, I. Leipzig 1928, S. 2.

den Text nach seinem Notizenheft von 1897[268] für das Wörterbuch in einer Edition 1901, die bis heute maßgebend ist (Bild 10).[269] Breasted widmete sein Interesse insbesondere dem „theologischen" Teil des Inhaltes und unternahm keine ausführliche Untersuchung des gesamten Textes. Er schrieb lediglich „a merely preliminary sketch", der hauptsächlich den philosophischen Charakter des Textes zeigen sollte. Wir verdanken ihm jedoch neben der guten und deutlichen Publikation die Erkenntnis, dass der Text rückläufig zu lesen ist.[270] Diese Publikation bildet die Basis meiner Untersuchung, deshalb habe ich mich entschieden die Transkription Breasteds in einer von mir erstellten neuen Transkription jene Ergebnisse zu ergänzen, die nach Kollation und Vergleich mit Photomaterial und nach Überprüfung des Berliner Abklatsches deutlich wurden. Im Folgenden liste ich die wichtigsten Veränderungen bzw. Korrekturen auf, indem ich von Breasteds Version in meiner neuen Transkription abgewichen bin (Bild 13 und Faltblatt).

Auffallend ist, dass Breasted die Zerstörung durch die Wiedernutzung des Steins durch Schraffierung der rauen Streifen und Punktion der übrigen Teile markiert hat, um die zerriebene Fläche in der Mitte des Steins zu kennzeichnen. Dabei hinterlässt dies den Eindruck als wäre die gesamte Mitte des Steins in einer regelmäßigen Struktur zerstört worden (Bild 10).

Die Spatien am Anfang der Zeilen 25a, 26a, 27a (jeweils 11 cm, 14 cm und 11 cm) sind in Breasteds Transkription nicht zu finden, stattdessen ist der Stein dort gemasert dargestellt.. Es ist allerdings gerade durch diese Steinmaserung sehr schwer, zwischen geschriebenen, geschrieben und zerstörten, freigelassenen und zerstörten Textpassagen zu unterscheiden.

Auch ist auffällig, dass im Vergleich zum Original in Breasteds Transkription ein Zerstörunsstreifen fehlt (im Original gibt es elf Streifen während in der Transkription nur zehn zu sehen sind). Der fehlende Streifen beginnt in der Zeile 31b unmittelbar hinter *ꜥḥ=f rm(w)=ṯn* und endet außerhalb der Zeile 22 neben dem *m* am Ende der Zeile 21b (Bild 10 und 13). Auch die Wiedergabe des Spatiums in Zeile 11c ist nicht korrekt. Dabei wurde *pw* zusammengeschrieben, während das Spatium dahinter bis zum Ende der Zeile gesetzt wurde. Im Original steht die Freilassung zwischen *p* und *w*, während *w* am Ende der Zeile 11c ohne nachfolgendes Spatium steht. D.h. es handelt sich hier um eine Dehnung der Zeile und nicht um eine Freilassung.

268 Breasteds Notizenheft von 1897 konnte ich in Berlin im Archiv des altägyptischen Wörterbuchs einsehen.

269 Breasted, J. H.: op. cit., S. 40-54.

270 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", in: Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Gütersloh 2001, S. 170.

Am Ende der Zeile 21c gibt es *m tꜣ* vor dem letzten *m*-Zeichen. In Zeile 27 gibt es keine Trennlinie, d.h. dass die Zeile durchgängig zu lesen ist und somit nicht als Zeilen 27a und 27b nummeriert werden kann.

Außerdem habe ich in manchen Passagen, vor allem in den Dramatischen Passagen, die Nummerierung der Verständlichkeit wegen geändert (z.B. die Teilung der Zeile 10 statt in 10a und 10b, in 10a, 10b und 10c). In Zeile 37 ist ein *ḏd* zu sehen, allerdings etwas höher angesetzt als die *ḏd-mdw*-Vermerke in den Zeilen 28b-35b.

In der Zeile 39 sind in der Mitte der Zeile auf niedrigerer Höhe als die *ḏd-mdw*-Vermerke in den Zeilen 28b-35b zwei Trennungslinien, die möglicherweise einen szenischen Vermerk bilden. Beides weist auf eine weitere dramatische Passage im unteren Bereich des Denkmals hin. Am Anfang der Zeile 46 ist noch ein *dmḏ*-Zeichen zu erkennen, dann folgt ein Spatium. In Zeile 47 sind noch Reste von *rꜥ-nb*-Hieroglyphen zu erkennen. In Zeile 49b sind die Zeichen *nb ẖrt nb ꜥꜣ* zu sehen. In Zeile 51b sind Reste von Ptah bzw. *Pt* zu sehen. In Zeile 52b sind die Zeichen *Ptḥ nfr ḥr* zu lesen.

1902 bearbeitete dann Maspero den Schabaka-Stein. Sein Interesse galt hauptsächlich dem Abschnitt über Herz und Zunge und hier insbesondere der scheinbaren Beigesellung der acht Urgötter von Hermopolis (als Formen des Ptah) zu Atum.[271]

Basierend auf Breasteds Publikation hat Erman wenige Jahre später (1909-1911) eine Untersuchung des gesamten Textes durchgeführt.[272] Er prägte die Bezeichnung „Denkmal memphitischer Theologie“, mit der der Schabaka-Stein seitdem in der Literatur bekannt ist. Erman nutzte neben der Publikation von Breasted den Papierabklatsch der Lepsius'schen Sammlung und stellte dazu fest, der Text sei nicht aus reiner Freude an philosophischer Spekulation entstanden, sondern er sei vielmehr ein Produkt tendenziöser Theologie, die dem Gott von Memphis eine höhere Stellung im Pantheon zuweisen wollte. Weiter führt er aus, der Text wolle beweisen, dass Ptah auch als Schöpfer und Regent der Welt erscheine und alle anderen Götter, einschließlich Atums, nur dessen Gestalten oder Geschöpfe seien. Erman war zudem der Meinung, dass die dramatischen Teile des Textes älter seien als die erzählenden Teile, wenn nicht sogar mit die ältesten Texte, die aus dem Altägyptischen überliefert sind. Für ihn stellen die erzählenden Textteile einen Kommentar zu den dramatischen Abschnitten

271 Maspero nach Erman, A.: Ein Denkmal memphitischer Theologie, in: SPAW 43, Berlin 1911, S. 917 ff.

272 Erman, A.: op. cit., S. 916-950.

dar.[273] Kurze Zeit später, 1912, veröffentlichte von Bissing eine Arbeit über den Schabaka-Stein, in der er sich für eine Datierung in die Spätzeit aussprach. Diese Arbeit blieb in der Literatur unbeachtet bis zum Jahre 1999, als Krauss sie in seinem Artikel über die Memphitische Theologie behandelte.[274]

1928 veröffentlichte dann Sethe seine Arbeit über den Schabaka-Stein, und zwar zusammen mit dem Dramatischen-Ramesseums-Papyrus, wobei er die dramatische Form und den dramatischen Inhalt beider Texte betont.[275] Diese Arbeit Sethes ist ein grundlegendes Werk, das die Problematik des Schabaka-Steins in all seiner Komplexität umfassend aufzeigt. Es ist bis heute das bedeutendste Werk, das über die Memphitische Theologie verfasst wurde. Die Arbeit stammt bereits aus der Zeit von 1912-1914. Er benutzte dafür den alten Papierabklatsch, den schon Erman verwendete, und zwei neue Abklatsche, die ihm das Britische Museum zur Verfügung stellte.[276] Es ist mir gelungen, eines dieser beiden Duplikate im Archiv des Berliner Wörterbuchs zu finden und zu dokumentieren (Bild 12).[277] Durch Sethes Beschäftigung mit den Pyramidentexten, deren Publikation sein Lebenswerk darstellte, tendierte er zu einer Altes-Reich-Datierung des Denkmals und seiner Texte. Viele sprachliche und inhaltliche Indizien, die mit den Pyramidentexten übereinstimmten, führten ihn zu dieser Schlussfolgerung. Zugleich lehnte Sethe die Hypothese Ermans ab, dass der erzählende Teil ein Kommentar zu dem dramatischen Teil sei. Seiner Meinung nach war der dramatische Teil zwar älter als der erzählende Teil, d.h. aus der vorgeschichtlichen Zeit überliefert, beide wurden jedoch in ein- und derselben Zeit, d.h. in der 1. Dyn., abgefasst. Der gesamte Text stellt laut Sethe eine Einheit dar, es wechseln sich nur das Dramatische und das Erzählende ab, wie dies im Dramatischen Ramesseums Papyrus der Fall ist.[278] Sethe verglich den Schabaka-Stein außerdem mit den mittelalterlichen Mysterienspielen und kam zu dem Ergebnis, dass der Schabaka-Text ein Festspiel darstellt, das man zu Ehren der Stadt Memphis und ihres Gottes

---

273 Erman, A.: op. cit., S. 917.

274 Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Schabako-Stein? in: Teeter, E., Larson, J. A. (Hrsg.): Gold of praise, studies on ancient Egypt in honor of E. F. Wente, Chicago 1999, S. 240.

275 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 1-80.

276 Sethe, K: op. cit., S. 1.

277 Ich bin für die Bereitschaft zur Hilfeleistung und für die Kooperation den Mitarbeitern des Berliner Wörterbuchs, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaft unter der Leitung von Prof. S. Seidlmayer sehr zu Dank verpflichtet.

278 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 15. Für Sethe sind die Sätze, die mit *ḫpr.n* beginnen, erzählende Elemente.

Ptah vollzogen habe. Die erzählenden Teile seien durch einen Vorlesepriester, der selbst in diesem „Drama“ keine Rolle spielte, vorgetragen worden.[279] Die Arbeit von Sethe ist bis heute der dominierende Ansatz, den man unzählige Male in der Ägyptologie, aber auch in anderen Disziplinen, wie z.B. in der Religionswissenschaft, zitiert. Der dominante Charakter seiner meisterhaften Leistung verhinderte allerdings eine weitere Entwicklung der Untersuchungen des Schabaka-Steins bis in die 70er Jahre hinein, unterbrochen allein durch die Untersuchungen Junkers 1939-1941.

Junker war auf der Suche nach dem sog. „Urmonotheismus“, stellte in diesem Rahmen die These einer Rivalität zwischen Memphis und Heliopolis auf und erklärte deshalb den Schabaka-Text als Beispiel memphitischer Auslegung der heliopolitanischen Lehre (Bild 11).[280] Diese historisch-politische Betrachtungsweise religiöser Texte, besonders die dabei vorherrschende Kultortbezogenheit, hat jedoch in der Ägyptologie viele Gegner gefunden und gilt heute als überholt.[281]

1973 gab Junge mit einem Aufsatz, der für den damaligen ägyptologischen Diskurs revolutionär war, der Beschäftigung mit dem Schabaka-Stein einen neuen Impuls.[282] In dieser Arbeit erklärt Junge die Memphitische Theologie zu einem Werk der politischen Propaganda des Kuschiten-Königs Schabaka in der 25. Dyn. Er schließt aus sprachlichen, historischen und religionsgeschichtlichen Gründen die Datierung ins Alte Reich aus und plädiert für neue Methoden aus anderen Disziplinen, wie z.B. aus der Literaturwissenschaft und Religionswissenschaft. Diesem methodischen Ansatz folgt auch meine Arbeit.

In den 50er und 60er Jahren haben sich außerdem mehrere Ägyptologen während ihrer Beschäftigung mit unterschiedlichen Forschungsgegenständen zur Memphitischen Theologie geäußert. Hierzu gehören Sandman-Holmberg in ihrer Untersuchung zum Gott Ptah und seiner Entwicklung[283], Frankfort[284], Morenz, im Rahmen seiner Arbeit über die Religionsgeschich-

---

279 Sethe, K.: op. cit., S. 17.

280 Junker, H.: Die Götterlehre von Memphis, APAW 1939, Phil.-hist. Kl. No 23, Berlin 1940 und Junker, H.: Die politische Lehre von Memphis, APAW 1941, Phil.-hist. Kl. No 6, Berlin 1941.

281 vgl. Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, in: MDAIK 29, Mainz 1973, S. 203, auch Hornung, E.: Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, S. 221 und Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, StudAeg IV, Budapest 1978, S. 142.

282 Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, S. 195-204.

283 Sandman-Holmberg, M.: The God Ptah, Lund 1946.

284 Frankfort, H.: Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1948.

te Ägyptens (Kern der Memphitischen Theologie gehört ins Alte Reich, der in späterer Zeit wiederbearbeitet wurde)[285] und Schott.[286]

1973 gab es neben der Arbeit Junges eine weitere Übersetzung des Textes von Lichtheim[287], die aber keine Neuerungen erbringt. 1977 unterstützt Assmann den Datierungsvorschlag Junges und tendiert zur Datierung in die 25. Dynastie, zumindest beim theologischen Traktat (rechter Teil des Textes).[288] Ein Jahr später folgt Luft mit einem Exkurs, in dem er sich zur Memphitischen Theologie äußert. Hierin macht er verschiedene Vorschläge zu Datierung und Übersetzung.[289] 1980 eröffnet Schlögl die Diskussion erneut mit einem Exkurs über den Schabaka-Stein, in dem er anhand der Entwicklung der Götter Ptah und Tatenen und ihrer synkretistischen Verbindungen eine Datierung in die 19. Dyn. bevorzugt und damit Kritik an Junge übt.[290] 1984 veröffentlicht Iversen Übersetzungsanmerkungen zu einigen Textphrasen im Rahmen zweier Publikationen und unterstützt dabei das klassische Datierungsmodell von Sethe.[291] 1996 beschäftigt sich Griffiths mit dem Ausdruck *ḫr mw=f* in der Memphitischen Theologie und stellt fest, dass der Text aus dem alten Reich stamme, in seiner heutigen Form jedoch später zusammengesetzt worden sei.[292] 1999 geht Krauss gegenüber der Frühdatierung der Memphitischen Theologie noch einen Schritt weiter und setzt den Text in die Ptolemäer-Zeit. Bei Krauss findet sich eine genaue digitale Messung des Schabaka-Steins, die ich auch in dieser Arbeit verwendet habe.[293] Die neueste Übersetzung des Schabaka-Steins haben

285 Morenz, S.: Ägyptische Religion, Stuttgart 1960.

286 Schott, S.: Mythen und Mythenbildung im Alten Ägypten, Hildesheim 1964.

287 Lichtheim, M.: Ancient Egyptian Literature I. Berkeley 1973, S. 51-57, vgl. dann: Lichtheim, M.: Ancient Egyptian Literature III. Berkeley 1980, S. 5.

288 Assmann, J.: Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25. Göttingen 1977, S. 36 Anm. 64. Die Meinung vertritt Assmann auch in: Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt 1996, S. 382-396. 1997 schrieb Assmann einen Artikel, in dem er zum Junge'schen Ansatz neigt, Assmann, J.: Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das „Denkmal memphitischer Theologie" als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in: Kratz, R. G., Krüger, T. (Hrsg.): Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld, OBO 153, Göttingen 1997, S. 125-139.

289 Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt, 146-152.

290 Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches, OBO 29, Freiburg 1980, S. 110-117.

291 Iversen, E. I.: Egyptian and Hermetic Doctrine, Kopenhagen 1984, und Iversen, E. I.: Cosmogony of the Schabaka text, in: Israelit-Groll, S. (Hrsg): Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim I, Jerusalem 1990, S. 485-493.

292 Griffiths, J. G.: The phrase *ḫr mw=f* in the Memphite Theology, in: ZÄS 123, 1996, S. 111-115.

293 Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 239-246.

Peust und Sternberg-el Hotabi 2001 veröffentlicht. Auch sie datieren den Text in Anlehnung an Junge in die 25. Dyn.[294]

2.2.2 FRAGESTELLUNG BZW. THESE

Die Ägyptologen, die sich mit der Memphitischen Theologie beschäftigt haben, wandten im Wesentlichen zwei Hauptzugänge zum Text und damit zwei verschiedene Methoden an. Erstens: die archäologisch-philologische Methode, die in der Phase von Textpublikation und Textsicherung vorherrschte. In dieser Phase standen die textinternen Elemente im Vordergrund, wie bei Erman, Sethe und Breasted, der den Text archäologisch sicherte und religionsgeschichtlich (historisch) interpretiert hat. Zweitens: die historische Methode, die in der Phase der Kritik betont wurde. In dieser Phase versuchte man den Text, der noch immer – trotz Meisterleistung großer Ägyptologen – nicht sicher datiert war, zu untersuchen, jedoch mit einem anderen Zugang. Man nutzte die Kenntnisse, die man durch die Geschichte und die außertextuellen Informationsquellen erlangt hatte, um den Text besser zu verstehen und sicherer zu datieren. Hierzu gehören hauptsächlich Junge und die seinen Ansatz weiterführenden oder widerlegenden Ägyptologen wie Schlögl, Luft und Krauss (vgl. die verschiedenen Phasen der ägyptologischen Arbeit in Kapitel 1.1 Eine notwendige Rückschau und für die einzelnen Beiträge das Unterkapitel 2.2.4).

Durch meine Beschäftigung mit dem Text bin ich zu der Ansicht gelangt, dass zum besseren Verständnis der Memphitischen Theologie eine pluralistische Untersuchungsmethode notwendig ist. Nach Egger macht jeder methodische Zugang durch seine spezifische Fragestellung auf bestimmte Merkmale des Textes aufmerksam. Die Methoden sind nach ihm nicht mechanisch anzuwenden, um den Sinn des Textes zu erfassen, sondern vielmehr als Hinweise zu verstehen, in welche Richtung Beobachtungen am Text zu sammeln seien und wie der Sinn des Textes am angemessensten erschlossen werden kann.[295] Dabei diene die Zusammenstellung der Methoden der Reflektion über die Möglichkeiten und Grenzen einer Wissenschaft, und es sei genau dies die Aufgabe der Wissenschaft, diese Möglichkeiten, Grenzen, aber auch „die Illusionen, die jeder Methode innewohnen, zu erkennen".[296] Junge, der in seinem Artikel fordert, die Memphitische Theologie mit neueren Methoden anderer Disziplinen, z.B. der Litera-

---

294 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", S. 267-275.

295 Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, [5]Freiburg i. Br. 1999, S. 21 ff.

296 Egger, W.: op. cit., S. 23 Anm. 21.

turwissenschaft oder Religionswissenschaft, zu untersuchen, könnte dabei als Ausgangspunkt dienen. Ich möchte daher in dieser Analyse die pluralistische Methode, die die Methoden anderer Disziplinen berücksichtigt, beispielhaft anwenden. Da der Text einen starken dialogischen (intertextuellen) Charakter aufweist, d.h. der Text einen Dialog mit mehreren älteren Texten führt im Sinne von Überarbeiten, Übernehmen und Kritisieren, bietet sich die Memphitische Theologie für ein solches methodisches Vorgehen an. Durch die Betonung auf diesen dialogischen Charakter des Textes, d.h. wie der Text zu anderen Texten steht, ist es möglich, ihn religionsgeschichtlich zu lokalisieren, was eine Hilfe in Bezug auf die Datierung darstellen kann. Das heißt auch, dass der Text *eine* Einheit darstellt, die gänzlich in einer Epoche verfasst wurde. Ich nehme hier die 25. Dynastie an, die Gründe, die zu meiner Annahme führen, werde ich im Laufe der Analyse darzustellen versuchen (zur theoretischen Rahmenbedingung dieser Methode s. das Kapitel 1.2, Die Kulturwissenschaftliche Wende).

Zusammenfassend lautet die Fragestellung: wie steht die Memphitische Theologie zu anderen Texten der ägyptischen Kultur? Und ist der Text gänzlich in einer Epoche, nämlich in der 25. Dynastie, verfasst? Und welche Methode ist geeignet, um diesen vielfältigen Text zu bearbeiten?

2.2.3 TEXTBEARBEITUNGSMETHODE

„Die Tätigkeit Verstehen ist ein unbeherrschter Reflex auf das Lesen.“[297] Dieses erste Verständnis ist sehr persönlich und subjektiv, denn es ist durch verschiedene subjektive Faktoren bedingt. Die Vergewisserung kommt durch ein systematisches Bemühen, die Richtigkeit des Verstehens zu prüfen. Das heißt Registrieren der Textphänomene und die Auseinandersetzung mit den Gründen, die für oder gegen ein bestimmtes Verständnis sprechen, um die Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Lesens zu erfassen.[298] Nach dem bekannten Motto: „Interpretieren sollte man nicht allein“[299] ist der erste Schritt, den Konsens der Ägyptologen und damit das vorgebrachte Textverständnis zu überprüfen und zwar durch Eingehen auf ihre Argumente. Dieser Konsens spielt eine große Rolle in der Bibelforschung und auch in der islamischen Theologie, dort bekannt unter dem Begriff إجماع (Konsens). Auch die Hermeneutik setzt die Auseinanderset-

---

297 Weimar, K. Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, München 1980, §287 zitiert nach Egger, W.: op. cit., S. 14.

298 Egger, W.: op. cit., S. 16.

299 Weimar, K.: Enzyklopädie, § 309 zitiert nach Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament, S. 18.

zung mit dem Vorverständnis vor Beginn der eigentlichen Textarbeit voraus. Im folgenden Abschnitt, der mit „Datierungsproblematik" überschrieben ist, möchte ich deshalb die Auseinandersetzung der Ägyptologen mit der Memphitischen Theologie ausführlich im Rahmen der von mir zuvor vorgestellten Phasen der ägyptologischen Arbeit (Kap. 1.1 Notwendige Rückschau) darstellen und diskutieren. Damit beginnt bereits die Analyse des Textes.

Bevor ich mein weiteres methodisches Vorgehen vorstelle, möchte ich zunächst allgemein auf die Methodenproblematik in der Ägyptologie eingehen. Eine allgemein anerkannte ägyptologische Methode, die uns zeigt, wie wir mit einem altägyptischen Text umgehen können, gibt es bisher nicht. Reiche betont das Fehlen einer einheitlichen Texttheorie, aus der eine ägyptologische Methode entwickelt werden könnte.[300] Wie es im ersten Kapitel problematisiert wurde, läuft seit Mitte der 90er Jahre eine Diskussion um eine ägyptologische literaturwissenschaftliche Theorie.[301] Wichtig im Rahmen dieser Diskussion war die Betrachtung der Ägyptologie als interdisziplinäre Wissenschaft. Nach Loprieno hat die Ägyptologie im Laufe der Zeit ihr methodisches Vorgehen und ihre Fragestellungen aus zwei Hauptdisziplinen bezogen: der klassischen Archäologie und der klassischen Philologie. Aus diesen beiden Quellen bildete sich der interdisziplinäre Charakter der Ägyptologie, interdisziplinär im Sinne von archäologisch-technisch und philologisch-analytisch, der sein Ideal in der Bibelforschung fand. Hinzu kamen in neuerer Zeit viele Methoden und Techniken aus den Naturwissenschaften, z.B. Anthropologie, DNA-Analyse, Mumienforschung. Der altägyptische Fundus als Gegenstand der Untersuchung wird hier mit den aus fremden Disziplinen stammenden Methoden bearbeitet. Loprieno plädiert für eine eigene ägyptologische Methode, die aus der Ägyptologie selbst stammt, d.h. die dann durch die Erforschung vieler Methoden aus anderen Disziplinen und die Erweiterung des ägyptologischen Fragehorizonts und Problembewusstseins genutzt werden kann, jedoch dem ägyptischen Gegenstand der Untersuchung entsprechend angepasst ist. Er nennt diese neu zu entwickelnde Methode in Anlehnung an die Kulturwis-

---

300 Reiche, C.: Ein hymnischer Text in den Gräbern des *Ḥwyꜣ, Iꜥḥ-ms* und *Mry-Rꜥ* in El-ꜥArmana. Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation. Ein „sozio-kommunikativer" Ansatz, GOF 35, Wiesbaden 1998, S. 4.

301 Loprieno (ed.), Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Darmstadt 1990; Moers, G. (ed.): Definitely: Egyptian Literature., Lingua Aegyptia, Studia Monographica 2, Göttingen 1999; Moers, G.: Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001; Assmann, J., Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999.

senschaftlichen Paradigma *transdisziplinär*.[302] Auch Reiche spricht sich für eine Integration der Methoden aus.[303] Bereits 1975 forderte Rößler-Köhler eine Integration der Methoden in ihrem Einwand gegen J. Spiegel. Dieser warf der historisch-kritischen Methode vor, sie sei subjektiv. Rößler-Köhler vertritt in ihrem Artikel hingegen die Ansicht, dass gerade aus diesem Subjektivitätsverdacht heraus der Forscher gehalten sei, andere Methoden parallel zur historisch-kritischen Methode anzuwenden, um seine Ergebnisse und Interpretationen zu überprüfen.[304] Mir scheint die Tendenz in der Ägyptologie wichtig, hin zu einer pluralistischen Methode zu gelangen, wie sie bereits in der Religionswissenschaft[305] und der Theologie[306] entwickelt wurde. Diese Methode versucht den vielfältigen Aspekten des Forschungsgegenstandes gerecht zu werden, indem sie sich ihm aus verschiedenen Richtungen nähert. Dies bedeutet im Falle der Memphitischen Theologie, dass in der Analyse der archäologische Aspekt (Sicherung des Materials durch die Untersuchung des äußerlichen Befundes), der philologische Aspekt (Textübersetzung und sprachliche Analyse) und der historische Aspekt (Datierungsproblematik, Entstehungsgeschichte und Intertextualität) zu berücksichtigen ist. Die Analyse wird auf zwei Ebenen vollzogen: 1. der synchronen Ebene, d.h. Analyse aller textinternen Elemente, und 2. der diachronen Ebene, d.h. Analyse aller textexternen Elemente. Die ausführliche Anwendung aller Methoden und zwar auf alle Texte, die hier untersucht werden, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch möchte ich alle in Frage kommenden Methoden vorstellen und anhand konkreter Beispiele, wie sie in der Memphitischen Theologie anwendbar sein können, darstellen. In der daran anschließenden Analyse der Pije-Stele jedoch werde ich hauptsächlich nach der Übersetzung die semantische, narrative Analyse zum Zweck des Verständnisses des Textes als historisch kulturellen Rahmen der Memphitischen Theologie anwenden. Dies führt eigentlich zu mehr Fragen als Antworten, denn:

> „This being said, it should be kept in mind that a theory and its accompanying heuristics provide not only a way of answering questions, but also, and even more so, of asking questions. Often

---

302 Loprieno, A.: Eröffnungsrede anlässlich der SÄK 2001, Münster; vgl. auch die Diskussion von Loprienos Modell in Kapitel 1.2.1 Die Anfänge.

303 Reiche, C.: Ein hymnischer Text, S. 5 Anm. 25.

304 Rößler-Köhler, U.: Zur Methodik der Erforschung Altägyptischer Gottesvorstellungen. Eine Erwiderung, in GM 17, S. 68, 69.

305 Gantke, W.: Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte Religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998, S. 31ff.

306 Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament, S. 23 Anm. 20.

enough a new theory does not so much provide miraculous answers to old unsolvable problems, as a new set of questions, or a better formulation of old questions, answers to which can be found in the old data".[307]

2.2.4 DATIERUNGSPROBLEMATIK

Die Datierung des Schabaka-Steins ist also auch noch 100 Jahre nach Breasteds erster ernst zu nehmenden Publikation des Textes umstritten. Die Breite der Datierung reicht – wie bei kaum einem ägyptischen Denkmal – von der Vorgeschichte/1. Dynastie bei Sethe bis hin zur Ptolemäer-Zeit bei Krauss. Sie umfasst damit fast 4000 Jahre. Im Text selbst wird der Name des kuschitischen Königs Schabaka aus der 25. Dyn. als Stifter dieses Denkmals erwähnt (Zeile 1). Im selben Zusammenhang berichtet der Text, dass der König Schabaka dieses Kulturgut vor der endgültigen Vernichtung gerettet habe, indem er diesen Text aufs Neue auf eine Steintafel für die Ewigkeit abschreiben ließ. Die Textvorlage habe der König auf einer „alten" Papyrusrolle gefunden, die in einem „erbärmlichen" Zustand gewesen sei (Zeile 2). Letztgenanntes ist der Hauptgrund der Diskussion um die genaue Zeit bzw. Datierung der Textabfassung. Hieraus ergeben sich Fragen wie: Kann man dem Text überhaupt glauben? Wenn ja, aus welcher Zeit stammte die Vorlage? Wenn nicht, warum wurde das im Text behauptet, usw. Das heißt, die Diskussion dreht sich um die Verfassungszeit. Dass die vorliegende Fassung aus der 25. Dyn. stammt, ist unumstritten[308]. Ebenfalls erschwert wird die Datierung durch den schlechten Zustand des Steines, aber auch durch die schwere alte Sprache und die Spatien, die im ganzen Text zerstreut sind. Ein weiteres Erschwernis ist, dass der Schabaka-Stein ein Unikum darstellt, denn wir haben keine anderen Exemplare oder Versionen, die mit diesem Text in seiner letzten Fassung zu vergleichen wären. Es gibt jedoch viele inhaltliche, manchmal sogar wörtliche Berührungspunkte mit anderen Texten, wie z.B. den Pyramidentexten, dem Dramatischen-Ramesseums-Papyrus oder dem Berliner Ptah-Hymnus (Pap. 3048). Diese Berührungspunkte können vielleicht helfen, den Text zeitgeschichtlich zu lokalisieren, jedoch nie die endgültige Datierung festzustellen.

---

307 Gragg zit. nach Reiche, C.: Ein hymnischer Text, S. 8 Anm. 4.

308 Krauss bildet in diesem Punkt eine Ausnahme, indem er an der Abfassungszeit in der 25. Dyn. zweifelt und erklärt, dass der Text für einen ptolemäischen Versuch gehalten werden kann, die Legitimität der Fremdherrschaft der Ptolemäer zu begründen, indem sie den Text Schabaka (der auch Fremdherrscher war) zuschreiben.

Die ersten Versuche, den Schabaka-Stein zu datieren, unternahmen *Read* und *Bryant* 1900, indem sie den Schabaka-Text mit der Sprache der Pyramidentexte verglichen und zu dem Schluss kamen, dass der Text aus dem späten Alten Reich (ca. 2400-2200 v. Chr.) stammt.[309]

Breasted (1901) tendierte, im Gegensatz dazu, aus religionsgeschichtlichen Gründen zur Datierung in die 18. Dyn.: „In or before the beginning of the new Kingdom", d.h. ca. 1500 v. Chr. Er interpretierte den Kolophon (Z. 2) dahingehend, dass die Motive des Textes älter sind als aus dem 8. Jhd. vor Chr., jedoch die „remarkable ideas" des Textes aus der Schabaka-Zeit stammen könnten.[310] Breasted verglich den Schabaka-Text mit Texten aus der Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III. Diese Texte, die Inschriften auf dem südlichen Pylon Hatschepsuts im Karnak-Tempel, die Krönungsinschriften Thutmosis III. in Theben und die Göttliche Herkunft des Königs-Texte aus dem Deir el-Bahri- und dem Luxor-Tempel, sind rückläufig zu lesen. Sie sind grammatikalisch und orthografisch nicht vom Schabaka-Text zu unterscheiden. Das bedeutet nach Breasted, der Schabaka-Text bzw. die Vorlage kann grammatikalisch und orthografisch nicht jünger als die18. Dyn. sein.[311] Das Interesse Breasteds lag hauptsächlich im „philosophischen" (rechten Teil) des Textes.[312] Er versuchte deshalb anhand von Paralleltexten aus der 18. Dyn., die Idee von der Schöpfung durch das Herz und die Zunge wiederzufinden, wie z.B. in der Stele von Intef im Louvre, in der dieser als „einer der wissen kann, was in dem Körper ist, bevor (es) von den Lippen herauskommt" beschrieben wird.[313] Breasted bemerkte, dass die Hauptidee des Schabaka-Textes zu einem anderen Diskurs gehört als zu dem der Pyramidentexte im Alten Reich. Damit liegt er nicht weit entfernt von den neueren Forschungsansätzen wie z.B.von Junge und Schlögl. Zu bemängeln ist jedoch die Bevorzugung kulturhistorischer, d.h. diachroner Argumente vor den philologischen, synchronen Argumenten im Text selbst. Dagegen untersuchten Erman 1911 und Sethe 1928 den gesamten Text hauptsächlich philologisch innertextuell (synchron).

---

309 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", S. 167.

310 Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 42, 43.

311 Breasted, J. H.: op. cit., S. 43ff. Hornung, E.: Der Eine und die Vielen, S. 216: Er bemerkte, dass man in Haremhabs Regierungszeit zurückhaltend gegenüber Amun war und gleichzeitig die heliopolitanischen memphitischen Götter bevorzugte. Dies könnte Breasteds Ansatz stützen.

312 Die Bezeichnung „philosophisch" ist nicht nur im Rahmen der Beschäftigung mit der alten ägyptischen Kultur fraglich, sondern in vielen anderen östlichen Kulturen. Das Problem liegt meiner Meinung nach in der streng europäisch-griechischen Definition der Philosophie. Man kann deshalb den Schabaka-Text nicht, wie Breasted und Krauss, ohne weiteres als philosophisch bezeichnen.

313 zit. nach Breasted, J. H.: op. cit., S. 47ff.

Erman teilte den Text in drei Einheiten: A sind dramatische Texte links oben im Text, C sind erzählende Texte, die Erman als Kommentar zu A betrachtet. Diese unterteilt er nochmals in C1, im Text links unten, und C2, den Epilog rechts im Text (Z. 63, 64). Und schließlich B, das theologische Traktat rechts im Text (Bild 18).[314] Aufgrund der sprachlichen, epigrafischen und orthografischen Merkmale unterscheidet er zwischen Texteinheit A und Texteinheit C und erklärt Texteinheit A „für das ältere, gutbehütete Göttergespräch, an dessen altüberlieferter Form möglichst nicht gerührt werden sollte".[315] Dies im Gegensatz zu Teil C, den er für einen Kommentar und eine Erklärung zur Texteinheit A hält, die als profane Erzählung in ihrer Wortform oder Schreibung jünger sein könnte.[316] D.h. der Gesamttext ist eine Kompilation eines Kommentators, der die Abschnitte A und B miteinander verknüpft und gleichzeitig den Abschnitt C verfasst hat, der die beiden Einzelteile verbindet.[317] Diese Endfassung des Urtextes wurde nach Breasted verfasst, als Memphis im Alten Reich zur Hauptstadt wurde.[318] Sethe übernahm grundsätzlich den Datierungsansatz Ermans, d.h. im Alten Reich, und sah seine Arbeit als Optimierung des Werkes von Erman. Zwischenzeitlich erschien 1912 ein Artikel von Bissings über die Memphitische Theologie.

Von Bissing datierte den Schabaka-Stein, entgegen dem damaligen wissenschaftlichen Diskurs, in die 25. Dyn: „Orthographie wie Inhalt, die Angabe einer Zahl von Lücken, die in Wirklichkeit im Text gar nicht vorhanden sind, scheinen mir auf eine Fälschung äthiopischer Zeit hinzuweisen, bei der freilich ein alter mythologischer Text, der den Tod des Osiris erzählte, benutzt worden ist."[319]

Sethe datiert den Text sogar in die 1. Dyn. (2950 v. Chr.), wobei Teile des Textes noch in die vorgeschichtliche Zeit zurückreichen könnten.[320] Entgegen Erman ist der Text für Sethe als geschlossenes Werk zu betrachten. Er sieht den Text als eine Erzählung mit eingeflochtenen dramatischen Szenen, „bestimmt zum öffentlichen Vortrag und Aufführung vor den Teilnehmern eines religiösen Festes."[321] Für Sethe und Erman steht der linke

---

314 Erman, A.: Ein Denkmal memphitischer Theologie, S. 919ff.

315 ibid.

316 vgl. dazu Sethe, K: Dramatische Texte, S. 8.

317 Altenmüller, H.: Denkmal Memphitischer Theologie, in: LÄ I, Sp. 1066.

318 Sethe, K.: op. cit., S. 70.

319 von Bissing zit. nach Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 240.

320 Sethe, K.: op. cit., S. 18.

321 Sethe, K.: op. cit., S. 17.

Teil des Textes, d.h. das Dramatische, im Vordergrund, im Gegensatz zu Breasted und Maspero.[322] Die Datierung erfolgt ins frühe Alte Reich, weil die Göttergespräche mit einer piktografischen Gegenüberstellung der Götternamen beginnen. Erman und Sethe sehen in dieser Bilderschrift ein Überbleibsel einer älteren Entwicklungsstufe der Hieroglyphenschrift.[323] Der Ähnlichkeitsverdacht mit den Pyramidentexten, besonders der grafischen Merkmale, wie die gespaltenen Kolumnen oder die Ungleichmäßigkeit der Schrift, führte Sethe ebenfalls zur Datierung ins frühe Alte Reich oder sogar in die vorgeschichtliche Zeit.[324] Nach Sethe führen nicht nur die sprachlichen Indizien zu dieser frühen Datierung, sondern auch inhaltliche Merkmale, wie Z. 53-64, in denen die Gegenüberstellung memphitischer Theologie mit dem heliopolitanischen Dogma betont wird. Er vergleicht den Befund mit Echnaton und seinem neuen Dogma und ihrem politischen Hintergrund, die den Bau und den Wechsel zur neuen Hauptstadt begleitet haben. Das bedeutet, die Memphitische Theologie wurde parallel zum Bau und Wechsel zur neuen Hauptstadt Memphis, also in der ersten Hälfte der 1. Dyn., geschrieben.[325] Sethe widerlegt Ermans These, dass Texteinheit C Kommentar zur Texteinheit A sei, denn ein Kommentar könne nicht den zu kommentierenden Text umrahmen, wie es in Z. 19-23 der Fall ist. Auch findet Sethe es verwunderlich, dass der Kommentar in Z. 27 zu finden ist und der zu kommentierende Text erst in Z. 27b folgt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Text eine Einheit bildet, die abwechselnd erzählend und dialogisch abgefasst ist. Dieser Wechsel soll, so Sethe, mit dem Dramatischen-Ramesseums-Papyrus verglichen werden, da die - seiner Ansicht nach - erzählenden Teile, die mit *ḫpr.n* beginnen, den dramatischen Teilen folgen.[326]

Junker hat in seiner Arbeit (1939-1941) über die Memphitische Theologie einen neuen Datierungsversuch gestartet, der der Hauptrichtung der Datierung treu blieb (Altes Reich). Er stützt sich dabei hauptsächlich auf zwei Thesen. Die erste These ist die Annahme, dass der Text aus zwei Teilen besteht. Zum Einen die politische Lehre und zum Anderen die Götterlehre. Die politische Lehre beinhaltet zur Erläuterung Auszüge aus mehreren Schauspielen, die in die Erzählung eingebettet sind.[327] Zum Anderen

322 Sethe, K.: op. cit., S. 6.

323 Sethe, K.: op. cit., S. 8.

324 Sethe, K.: op. cit., S. 3.

325 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 5, 70.

326 Sethe, K.: op. cit., S. 15.

327 Junker, H.: Politische Lehre, S. 10 ff.

findet sich die Götterlehre, die Junker für eine Auseinandersetzung mit dem Wesen und dem Wirken des Ptah hält.[328] Die zweite These stützt sich auf das kulturtopografische Prinzip, das die Ortsbezogenheit eines Gottes voraussetzt. Demzufolge ist der Text durch den lokalen Konflikt politisch und theologisch zwischen Nord und Süd im Allgemeinen und hier im Besonderen zwischen Memphis und Heliopolis zu datieren.[329] Junker versucht die Argumentation Sethes, die besagt, dass der Text in der ersten Dynastie oder zum Teil vorher verfasst wurde, zu revidieren und rekonstruiert demgegenüber die Geschichte folgendermaßen: Die Stadt Memphis wurde von Menes in der ersten Dynastie gebaut, d.h. sie war vorher nicht von großer Bedeutung. Der Lokalgott von Memphis Ptah hatte damit ebenso keine große Bedeutung. Dies macht es seiner Ansicht nach schwer vorstellbar, dass Ptah plötzlich in der ersten Dynastie zum Reichsgott erhoben wurde. Ebenso sei es nicht vorstellbar, dass Menes einen nicht vom Süden mitgebrachten Gott zum Reichsgott machte und nicht einen südlichen Gott, der seine Herrschaft über den Norden rechtfertigen konnte.[330] Auch in der Thinitenzeit haben die Könige keine nördlichen Kulte übernommen, z.B. gab es bis zur 3. Dyn. nur in Abydos einen königlichen Friedhof. Mit der 3. Dyn. begann der nördliche Einfluss. Damit schließt Junker eine Datierung der Memphitischen Theologie in die 1. und 2. Dyn. aus. Er bevorzugte die Datierung in das Alte Reich, da die Endzeilen des Textes von Osiris als verstorbenem König sprechen. Die Bestattung erfolgte im Beisein seines Sohnes und Nachfolgers Horus, wie es die Sitte im Alten Reich war, also mit Memphis als Hauptstadt und dem dortigen königlichen Friedhof. Die Datierung in das oder nach dem Mittleren Reich schließt Junker aus, denn es gibt seiner Meinung nach in der Memphitischen Theologie keinen Versuch, die Verbindung Ptah – Sokar – Osiris herzustellen oder zu nutzen. Da diese Verbindung bereits ab dem Mittleren Reich belegbar ist, kann der Text also nicht aus dem Mittleren Reich stammen.[331] Inzwischen sind die Ägyptologen jedoch zu der Erkenntnis gelangt, dass die großen Gottheiten Ägyptens, wie Re, Ptah, Osiris und Amun, zuerst universalen Charakter hatten und erst im Laufe der Geschichte eine Verbindung zwischen dem Gott und seinem Heimatort bzw. seiner politischen Stellung innerhalb der ägyptischen

---

328 Junker, H.: Götterlehre, S. 6 ff.

329 zur kulturtopografischen Methode vgl. Kees, H.: Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos, in: Rec. Trav. 37, Paris 1915, S. 57-73, 2. Kapitel und zur Kritik an dieser Methode vgl. Brunner, H.: Eine Dankstele an Upuaut, in: MDIK 16, 1958, S. 12f. und Hornung, E.: Der Eine und die Vielen, S. 219-223.

330 Junker, H.: Götterlehre, S. 6 ff.

331 Junker, H.: Götterlehre, S. 10.

politischen Landschaft hergestellt wurde. Kurz gesagt, der Hauptkultort eines Gottes ist deutlich sekundär.[332] Nach dieser kulturhistorischen Argumentation folgt die sprachliche Indizien-Argumentation bei Junker. Hier stellt er fest, dass sprachliche Phänomene wie die Spaltung von Kolumnen und die Abgrenzung eines Textteils durch eine Trennungslinie, sog. Vermerke, auch in Texten der 5. Dyn. (Pyramidentexte, Opferlisten) zu finden sind und eine Datierung der Memphitischen Theologie deshalb in die 5. Dyn. sinnvoll sei[333]. Junker spricht sich gegen Sethe aus, der meinte, die Memphitische Theologie sei abwechselnd in dramatischer und erzählender Form geschrieben. Junker erklärt, dass die erzählenden Passagen, die Sethe mit den mit *ḫpr.n* beginnenden Passagen aus dem Dramatischen-Ramesseums-Papyrus verglich, nicht mehr als Überschriften zu den Handlungen seien, wie man sie bei den Tempeldarstellungen der einzelnen Szenen wieder findet.[334] Deshalb sei der Text kein Festvortrag oder Mysterienspiel, sondern eine Abhandlung über die Stadt Memphis, ihre Wichtigkeit und ihren Gott Ptah, den Schöpfer, mit Zitaten aus drei Schauspielen, die dieser Aussage eine stärkere Wirkung zu geben versuchen.[335]

1973 schrieb *Junge* einen Aufsatz zu der Datierungsproblematik der Memphitischen Theologie. Er nutzte die o. g. Argumente Junkers, mit denen dieser die Datierung Sethes in die 1. Dyn. kritisierte und damit die Relativierung Sethes sprachlicher Alterskriterien ermöglichte. Junker öffnete den Weg für eine neue Datierung (5. Dyn.) durch die inhaltliche, kulturhistorische Methode. Junge nutzte die Kriterien Junkers, um die Memphitische Theologie inhaltlich und sprachlich in die 25. Dyn. zu datieren. Junges Datierung stützt sich auf die Relativierung sprachlicher Kriterien, die den Text für alt erklären und die Betonung auf historische, politische, kontextuelle Indizien. Er sagt: „Als Ergebnis kann man festhalten: Die sprachlichen und orthographischen Elemente des Schabakotextes, die als Kriterien für hohes Alter in Anspruch genommen worden sind, zeigen entweder Hyperkorrektionen, die als bezeichnend für archaisierende Tendenzen (aller ägyptischen Epochen) anzusehen sind, oder aber Einflüsse des Neuägyptischen. Beides zusammen weist auf den Archaismus der Spätzeit, wie er seit der 25. Dyn. zu beobachten ist.“[336] Junge argumentiert religionsgeschichtlich,

---

332 Hornung, E.: Der Eine und die Vielen, S. 221; Pressl, D. A.: Zur Königsideologie der 26. Dynastie. Untesuchungen anhand der Pharaseologie der Königsinschriften. in: SAK 20, 1993, S. 229f.

333 Junker, H.: Politische Lehre, S. 11.

334 Junker, H.: op. cit., S. 12, auch Junker, H.: Götterlehre, S. 51 f.

335 Junker, H.: Politische Lehre, S. 12, 13.

336 Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, S. 198, vgl. auch Otto, E.: Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954, S. 122.

indem er sagt, dass Ptah als Schöpfergott alles Bestehende geschaffen hat. Diese Vorstellung ähnele einerseits in der Memphitischen Theologie dem Bild, das uns der Berliner Ptah-Hymnus 3048 der 22. Dyn. liefere. Andererseits wird der Gott Ptah im Alten Reich hauptsächlich als Kunst- und Handwerks-Schutzgott verstanden, d.h. eher mit Schöpfung im rein materiellen Sinne verbunden.[337] Die Verbindung Ptah-Nun ist nach Junge erst ab der Ramessidenzeit belegt. Auch dies spricht für eine späte Datierung der Memphitischen Theologie. Junge argumentiert, wenn man dem Kolophon glaube, in dem gesagt wird, dass der Text von einer alten Vorlage abgeschrieben wurde, sei die Erklärung für diesen Akt das Interesse an der Vergangenheit (Stichwort: Archaismus), deren Wiederherstellung der Gegenwart den fehlenden inneren Gehalt ersetzen soll. Wenn man aber nicht daran glaube, dann seien die Gründe und die Motivation, die zu solcher Behauptung (alt zu sein) führen, klar. Diese Gründe seien z.B. der Legitimationsbedarf des äthiopischen Königs oder die von der Priesterschaft Ptahs erwartete Gegenleistung. Das bedeute aber nicht, dass diese Aussage damals als Fälschung galt, sondern vielmehr als literarisches Mittel, um die Wahrhaftigkeit des Textes durch Vor- oder Rückprophezeiung (wie in Westcar, Neferti) zu rechtfertigen.[338] Nach Junge ist der Text auf jeden Fall nicht in sklavischer Treue abgeschrieben, d.h. es kann sich nur um das Werk einer Geisteshaltung handeln, die das reiche Gedankengut der Vergangenheit benutzt, um ganz bewusst neue „moderne" Anschauungen in oft archaisch klingender Form wiederzugeben.[339] Damit eröffnete Junge einen neuen Diskurs, der die Memphitische Theologie diachronisch betrachtet. Er regte Fragen nach der Literarität eines ägyptischen Textes, nach dem Redakteur des Textes, aber auch Fragen nach der Leserschaft und der Wirkungsgeschichte eines literarischen Werkes oder der Funktion, der der Text dienen soll, an. Im Laufe der Zeit, besonders ab der zweiten Hälfte der 90er Jahre, entwickelte sich diese Richtung dahingehend, dass man sie als altägyptische literaturwissenschaftliche Schule bezeichnen könnte.[340] Junge forderte damit eine moderne Untersuchung des Schabaka-Steins, die eine Literar- und Redaktionskritik für ein besseres Verständnis des Textes berücksichtigt.[341] Er plädierte auch dafür, die Motive des Textes, wie z.B. die

337 Junge, F.: op. cit., S. 199.

338 Junge, F.: op. cit., S. 202.

339 Ibid.

340 vgl. dazu Loprieno (ed.), Ancient Egyptian Literature, und Moers, G.: Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001.

341 Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, S. 203.

Schöpfung, die Vereinigung beider Länder oder die Osirissage bzw. ihre Vorläufer oder Quellen, zu identifizieren und zu verfolgen bis zu der einmaligen zusammengestellten Endfassung des Textes.[342] Diese Forderungen sind wohl das erste Zeichen, das in Richtung intertextuelle, kontextuelle bzw. außertextuelle Betrachtungsweise, die Memphitische Theologie betreffend, führt. Die Motivverfolgung ist seitdem der dominierende Ansatz in der Forschungsgeschichte des Schabaka-Steins. Man unternahm nun punktuell Untersuchungen von Teilen oder Motiven des Textes, wie etwa Bartas zeitgleicher Aufsatz über den Epilog des Schabaka-Steins[343] oder auch in den 90er Jahren Griffiths Aufsatz über die Phrase *ḥr mw=f* in der Memphitischen Theologie.[344] Auf derselben Ebene untersuchten Ägyptologen wie Luft und Schlögl die Memphitische Theologie im Rahmen anderer Forschungsziele, mit denen sie in Verbindung gebracht wurde, wie bei Luft in seiner Arbeit über die Historisierung der Götterwelt.[345]Hierin untersuchte *Luft* u. a. den Gott Ptah und seine Entwicklung von einem kaum erwähnten Gott in den Pyramidentexten über die Erwähnung Ptahs in den Sargtexten, insbesondere in Verbindung mit Sokar und Osiris, bis hin zu Ptah als König beider Länder im Neuen Reich und als Reichsgott in der Ramessidenzeit. Er kommt zu dem Schluss: „Aus dem Traditionsgut kommt man selbst bei gutwilliger Hochdatierung nicht über die 12. Dyn. für eine solche Aussage [Ptah als Vereiniger] hinaus, aber nach alledem, was oben zu den Traditionen und Ptah gesagt worden ist und den Setheschen Bemerkungen eingeschlossen, kaum über das Neue Reich."[346] Das gelte natürlich auch für den Urtext, jedoch sei die Endfassung des Textes in der 25. Dyn. unter Schabaka nach einer alten Vorlage auf eine Steintafel kopiert worden. Schabaka habe keinen Grund gehabt, den Text zu usurpieren, weil er, ebenso wie sein Vorgänger, in Memphis wirksam gewesen ist und sich somit ein eigenes Denkmal schaffen konnte. Im Kolophon des Textes wurde Schabaka als Stifter des Steines dargestellt. Gleichzeitig nutzte man das Verb *gmj* ohne Fundort, was nach Luft in dieser Form ein Zeichen für ein älteres Zitat ist. Dies bestätige, dass die Redaktion der Memphitischen Theologie in Schabakas Zeit stattgefunden hat, die älteren Zitate aber in das Neue Reich zu datieren sind[347]. Zu den Spatien in Zeile 3-7 bemerkt Luft, dass der Urtext

---

342 Ibid.

343 Barta, W.: Der Epilog der Götterlehre von Memphis, in: MDAIK 28 1972, S. 79-84.

344 Griffiths, J. G.: The phrase *ḥr mw=f* in the Memphite Theology, in: ZÄS 123, 1996, S. 111-115.

345 Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt, S. 146-152.

346 Luft, U.: op. cit., S. 152.

347 Luft, U.: Zur Einleitung der Liebesgedichte auf Papyrus Chester Beatty I V° XVI, in: ZÄS 99 1973, S. 108-115.

nicht diese Formation besessen haben könne, denn auf einem Papyrus aus dem Alten oder MittlerenReich (wie dem Dramatischen-Ramesseums- Papyrus) ist eine so lange Zeile wie die Zeile 8 nicht unterzubringen. Die Sätze in den Zeilen 3 bis 7 seien vielleicht fragmentiert gefunden worden. Deswegen habe der Redakteur des Schabaka-Steins die Spatien am Anfang und am Ende der Zeile 3, 4, 6 und 7, aber auch die Zeile 5 ganz frei gelassen, dies als Signal für die Unsicherheit bei der Zusammenstellung und nicht, weil der Urtext lückenhaft gewesen sei. Das erkläre, dass man die Sätze in Zeile 3-7 trotz der Spatien als Einheit lesen könne.[348] Luft stellt wie schon Junge fest, dass die Vorstellung des Gottes Ptah im Schabaka-Stein der Vorstellung Ptahs im Berliner Ptah-Hymnus ähnlich sei.[349] In dieser Weise reizte die Memphitische Theologie zahlreiche Religionsforscher, so dass sie sich in vielen Untersuchungen und Exkursen über die Memphitische Theologie ausgelassen haben, wie auch Schlögl in seiner Arbeit über den Gott Tatenen.[350]

Schlögl schließt in dieser Arbeit von 1980 eine Datierung in die Zeit vor der 19. Dyn. aus. Er begründet dies mit der Weiterentwicklung von Junges Ansatz, „der anhand der Göttergestalt des Tatenen einen sicheren Terminus post quem für die Abfassung des ‚Denkmals' liefert. Da sich nämlich nach den uns überlieferten Quellen weder die synkretistische Verbindung Ptah-Tatenen noch die Form Ptah-Nun vor die Zeit Ramses II. zurückverfolgen lassen, kann eine Entstehung vor der Ramessidenzeit ausgeschlossen werden."[351] Schlögl kritisiert jedoch den Datierungsversuch Junges in die 25. Dyn. aus – wie er es nennt – geistesgeschichtlichem Grund. In der 25. Dyn., wie überhaupt in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Christus, orientierte man sich seiner Ansicht nach an religiösen Werken früherer Epochen und kopierte diese, ohne große eigene theologische Texte zu verfassen. Auch historisch gesehen erscheine eine Abfassung des Denkmals in der 25. Dyn. eher unwahrscheinlich. Es lasse sich nämlich keine besonders enge Verbindung des Schabaka zu Memphis nachweisen, denn der Herrscher wirke, wie auch sein Vorgänger, vorwiegend in Theben.[352] Für Schlögl kommt als Abfassungszeit der Memphitischen Theologie nur die Zeit Ramses' II. in Frage, weil Memphis in dieser Zeit ein theologisches Zentrum ersten Ranges war und weil Ramses II. den Gott Ptah zu einem

348 Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt, S. 149.

349 Luft, U.: op. cit., S. 145.

350 Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen.

351 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 112, 113.

352 Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen, S. 116.

der Hauptgötter des Reiches erhoben hatte. Das Interesse Ramses' II. an Ptah zeigt sich, nach Schlögl, z.B. in der Tatsache, dass *ḫꜥj-m-Wꜣst*, der Königssohn als Hohepriester von Memphis eingesetzt wurde und dass alle Sed-Feste Ramses' II. in Memphis gefeiert wurden. Sein stärkstes Argument für diese Datierung ist die Lesung *šn-wr* statt *rn-wr* in Zeile 13c als Beiname Tatenens. Er zitiert mehrere Belege für diesen Beinamen, die alle aus der Zeit Ramses' II. stammen.[353] *šn-wr* heißt laut Wörterbuch „Ozean, Meer"[354] und Schlögl schlägt vor, dass Tatenen (das erhabene Land) der Urhügel sei, der aus dem Ozean (Urwasser) hervorkomme. Diese Schöpfungsvorstellung sei in der Ramessidenzeit sehr beliebt gewesen.[355] Das erkläre auch die Verbindung Ptah-Nun und vielleicht auch die Verbindung mit Osiris, der durch die Überschwemmung regeneriert wird.[356] Auch auf der Heiratsstele Ramses' II. gäbe es eine Verbindung zwischen Tatenen und Horus als Vereiniger beider Länder, wie in der Memphitischen Theologie, ebenso auf einem Reliefbild, das Horus und Seth brüderlich vereint und vor Ptah-Tatenen thronend zeigt[357]. Als letztes Argument führt Schlögl den Totenbuch-Spruch 183 an, der seiner Meinung nach in der Zeit Ramses' II. entstand[358]. In diesem Spruch werden Horus und Seth durch Schu versöhnt und damit ihr Streit beseitigt. Diese Vorstellung, die auch in der Memphitischen Theologie erscheint, käme demnach in der Zeit Ramses' II. häufig vor, was für Schlögl die Entstehung des Textes in dieser Zeit wahrscheinlich macht. Gegen die Behauptung Schlögls, die 25. Dyn. sei geistig nicht in der Lage gewesen, eine solche theologische Reife zu entwickeln, spricht, dass in der Kulturgeschichte gerade in unruhigen und unstabilen Zeiten, wie Ägyptens 1. und 2. Zwischenzeit, fast alle gesellschaftlichen und geistigen Änderungen stattfanden. Peust und Sternberg-el Hotabi sprechen deshalb bei Schlögl von einem naiven Geschichtsverständnis, „das sich kreative geistige Leistungen nur in imperialen Epochen, wie vorzugsweise der Ramessidenzeit, keineswegs aber in Zwischenzeiten oder gar Perioden einer Fremdherrschaft vorstellen möchte."[359] So spricht Otto auch von einer transzendentalen Gottesvorstellung in der Spätzeit, die mit der

---

353 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 114, vgl. auch für `sj-ek` als Beiname Tatenens S. 70-73.

354 WB IV, S. 493.

355 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 71.

356 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 62, 63 Anm. 47, zu Osiris und der Überschwemmung vgl. Zandee, J.: Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Oblink, Verbum, Utrecht 1964, S. 33-66, S. 22.

357 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 115.

358 Schlögl, H. A.: op. cit., S. 115 Anm. 24.

359 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", S. 268.

der Memphitischen Theologie zu vergleichen sei. [360] Schlögl bemerkt weiterhin die Verwandtschaft zwischen der Memphitischen Theologie und dem Berliner Ptah-Hymnus, meint jedoch, dass der Berliner Ptah-Hymnus, der von einem Papyrus der 22. Dyn. stammt, die Kopie eines Textes aus der 19. Dyn. sei.[361] Unter den Ägyptologen ist jedoch allgemein anerkannt, dass der Text tatsächlich aus der 22. Dyn. stammt.[362] Hier ist zunächst nur festzuhalten, dass die Ptah-Vorstellung in der Memphitischen Theologie, die, wie Otto sie nennt, transzendental ist, nicht dem ramessidischen Diskurs entspricht. In diesem Diskurs tritt Ptah nämlich immer als Künstler, Bauherr und Schutzgott der Kunst auf. Das würde auch erklären, warum *ḫꜥj-m-Wꜣst* (der große ägyptische Restaurator) als Hohepriester in Memphis agierte. Ptah-Tatenen wurde außerdem in der Ramessidenzeit durchaus noch als Urhügel dargestellt, und meines Erachtens ist man damit der traditionellen Schöpfungsvorstellung treu geblieben, also noch längst nicht so abstrakt im Denken wie in der Memphitischen Theologie. Schlögl lehnt die Datierung in die Schabaka-Zeit auch deswegen ab, weil Schabaka mehr in Theben als in Memphis gewirkt haben soll. Er datiert stattdessen in die Zeit Ramses' II. Dieser wirkte jedoch ebenfalls mehr in Theben als in Memphis, und seine Hauptstadt im Norden war *Pr-Rꜥ-mssw* und nicht Memphis. Schlögl begründet seine Datierung weiterhin mit dem Argument, dass Ramses II. seine Sed-Feste in Memphis gefeiert hat. Da der König seine Hauptstadt im Norden hatte, war es meiner Meinung nach angemessen, seine königliche Herrschaft in der traditionellen Hochburg des ägyptischen Königtums im Norden, also Memphis, zu feiern. Die Tatsache, dass die synkretistische Verbindung Ptahs mit Tatenen auf Inschriften aus der Zeit Ramses' II. häufig zu finden ist und nach bisheriger Erkenntnis auch in dieser Zeit zum ersten Mal belegt wurde, schließt jedoch nicht aus, dass ein Denkmal wie die Memphitische Theologie, in dem diese Verbindung auftaucht, auch aus einer späteren Zeit wie der Schabaka-Zeit, stammen könnte. Schlögl bevorzugt die Lesung *šn-wr*, von der er sagt und belegt, sie sei häufig in der Zeit Ramses II. und sie sei immer in Verbindung mit dem Gott Tatenen. Durch die Beschäftigung mit der Memphitischen Theologie

---

360 Otto, E.: Zum Gottesbegriff der ägyptischen Spätzeit, in: FuF 35, Berlin 1961, S. 277-281; vgl. hierzu auch den vierten Teil dieser Untersuchung, die historisch vergleichende Analyse, die die geisteskulturelle Haltung der 25. Dyn. behandelt.

361 Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen, S. 71.

362 Wolf, W.: Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII), in: ZÄS 64, Berlin 1929, S. 17 ff; zu Assmanns Ramessidische Datierung vgl., Knigge, C.: Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen im Neuen Reich , OBO 219, Freiburg/Schweiz, Göttingen 2006, S. 163-173;vgl. auch Quack, J. F.: Kritische Bemerkungen zur Bearbeitung von ägyptischen Hymnen nach dem Neuen Reich, in: WdO 37, 2007, S.90-111.

lässt sich feststellen, dass der Redakteur des Textes bewusst den Klang und die bildliche orthografische Ähnlichkeit zweier Zeichnungen nutzt, um Assoziationen hervorzurufen, die die Bedeutung des Geschriebenen erweitern. D.h. *rn-wr* als Bezeichnung der königlichen Titulatur stellt den königlichen Aspekt Ptahs dar, während das ähnlich geschriebene Wort *šn-wr* die Assoziation mit Tatenen hervorruft. Diese Reife und Komplexität weist eher auf spätere Zeiten hin, in der die Bindung jüngerer Vorstellungen und Weltanschauungen mit altem traditionellem, tief verwurzeltem Weltbild notwendig, wenn nicht überlebenswichtig war. Damit sollte das Neue, das angreifbar ist, gefestigt werden und gleichzeitig das starre, nicht aktuelle Alte wieder aktiviert werden.

1988 übernahm *J. P. Allen* den Datierungsvorschlag Schlögls in die Zeit Ramses' II. oder zumindest in die Ramessidenzeit.[363] J. P. Allen verfolgte die Schöpfungsvorstellungen im Alten Ägypten und stellte fest, dass in der Memphitischen Theologie die beiden Aspekte Ptahs, der Planende (Schöpfer) und der Regierende (Aufpasser), vorhanden sind. Er kommt zu dem Ergebnis, die Memphitische Theologie sei keine Darstellung des Schöpfungsaktes, sondern eine Kosmogonie des Herzens und der Zunge, die den Lauf der Dinge und die Natur „wissenschaftlich" deskriptiv darstelle. Dies hinterlasse den Eindruck, dass der Text aus verschiedenen Quellen stamme, die man zusammengesetzt habe, nicht um die Frage: Was ist die Schöpfung?, sondern um die Frage: Wie ist die Schöpfung geschehen? zu beantworten.[364] Durch die Untersuchung altägyptischen Materials kommt er aber zu dem Schluss, Ptah stelle ein intellektuelles Prinzip dar, das die Transformation der Materie verursache. Das heißt, die urzeitliche-chaotische, ungeformte Masse werde zu einer geordneten historischen (zeitlich-räumlichen) Form umgewandelt, sei es in der Kunst, in der Schöpfung oder in der Sprache. Im Gegensatz zu Schu, der ein physisches Prinzip und gleichzeitig die erste Entfaltung des Schöpfergottes ist, sei Ptah bis in die Ramessidenzeit hinein nie der materielle Aspekt der Schöpfung gewesen, in der man dann die Verbindung Ptahs mit Tatenen, dem Erdgott bzw. diesem materiellen Aspekt, hergestellt hat.[365] In der Memphitischen Theologie erfolge die Erwähnung des Physischen parallel zu dem Intellektuellen und auch dem Politischen, die Betonung aber liege auf dem Politischen, d.h. dem Aufpasser, der die Schöpfungstätigkeit fortsetzt. Der Raum, den der

363 Allen, J. P.: Genesis in Egypt. The philosophy of ancient Egyptian Creation, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988, S. 43.

364 Allen, J. P.: op. cit., S. 47.

365 ibid

politische Ptah im Text einnimmt, ist wesentlich größer als der des „intellektuellen" Ptahs. Dies ist eher ein Hinweis auf die Schabaka-Zeit als Entstehungszeit, in der die Königsideologie im Vordergrund stand, als auf die Zeit Ramses' II., der auf eine Legitimation nicht angewiesen war. Die Verherrlichung von Memphis ist der Mittelpunkt des Textes. Deshalb setzt sich der Text aus dem zusammen, was memphitisch intellektuell geleistet wurde (Schöpfung) und was die politische Rolle von Memphis betrifft (alte Hochburg des Königtums). J. P. Allen schuf dazu einen passenden Ausdruck, der diese Zusammensetzung in einem Wort vereint: „in-formation".[366] Es zeigt den Informationsgehalt des Textes als Abhandlung über die Stadt Memphis und ihre Position innerhalb der ägyptischen Kultur und gleichzeitig die in-Form-Gebung, d. h. die Gestaltung und die Kombination mehrerer Quellen in einem vollkommenen (*nfr*) Text.

Noch 1990 hat *Iversen* in seinem Artikel zum Denkmal die Argumentation Junkers übernommen und den Text in die 5. Dyn. datiert. Er schreibt dem Text einen wesenhaften hermetischen Charakter zu, d. h. der Text wurde im Alten Reich geschrieben, gleichzeitig jedoch weist er eine einheitliche Struktur auf[367]. Dies ist nach der zuvor erläuterten Argumentation ein Widerspruch, da der Text entweder einheitlich sein muss, dann aber spät verfasst wurde oder sich aus alten Quellen speist, dann aber zusammengesetzt sein muss.

Schon 1977 unterstützt *Assmann* den Datierungsansatz Junges und zeigt sich einverstanden mit der Spätdatierung, zumindest das theologische Traktat betreffend[368]. Assmann behandelt die Memphitische Theologie ausführlich erneut 1996[369]. Hierin betrachtet Assmann die Memphitische Theologie als eine Art Mythos der Reichseinigung, der uns aus der Zeit der 25. Dyn. überliefert ist. Er vertritt die Meinung, dass der Text viele Passagen enthalte, die nicht sehr alt sein können, wie z. B. die Erwähnung Tatenens. Sie komme erst ab dem Mittleren Reich vor[370]. Der Text müsse aber einen alten Kern enthalten, der später überarbeitet worden sei. Gerade der Satz, in dem Tatenen vorkomme, wirke wie eine nachträglich in den Text eingeschobene Glosse. Er enthalte auch zahlreiche Anklänge, die auf die Verwandtschaft dieses Kerns mit den Pyramidentexten hinweise. Wegen der starken Beziehung des Textes zu Memphis sei der Text in seiner endgültigen Form über-

366 Allen, J. P.: op. cit., S. 46.

367 Iversen, E. I.: Cosmogony of the Schabaka text, S. 485.

368 Assmann, J.: Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, S. 36 Anm. 64.

369 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, S. 382-396.

370 Assmann, J.: op. cit., S. 57.

arbeitet und wiederverwendet worden, denn Memphis wurde aus seiner Sicht in der Spätzeit zum Symbol der traditionellen, politischen und kulturellen Identität Ägyptens[371]. Assmann verwendet die Übersetzung Junkers[372], distanziert sich jedoch von dessen Konkurrenztheorie zwischen Memphis und Heliopolis[373]. Dennoch schrieb er 1997 einen Artikel, in dem er die Memphitische Theologie wieder als Rezeption der heliopolitanischen Lehre darstellt. Meines Erachtens setzt diese Meinung den kulturtopographischen Ansatz Junkers voraus[374]. Assmann führt weiter aus, das Thema der Memphitischen Theologie sei die Verherrlichung der Stadt Memphis. Dieses Thema gehöre zum politischen Programm Schabakas. Dieser wollte die Stadt Memphis nicht nur architektonisch, sondern auch religiös, politisch und geistig im eigenen Interesse als Hauptstadt wieder aufbauen. Nach Assmann ist die Erhebung von Memphis zu einer neuen Hauptstadt ein Akt der Wiedererweckung uralter Vergangenheit[375]. In der Spätzeit, so Assmann, habe man die Vergangenheit nicht als anstehend betrachtet, sondern als etwas, das wieder hervorgebracht werden müsse und zwar durch erinnernden Rückbezug, den „Archaismus“ (vgl. das Unterkapitel Archaismus – Die historische (Be-)Gründung 4.2). Die Memphitische Theologie sei die erste Quelle dieser Art, in der man solche Rückgriffe auf die Vergangenheit finde. Es sei der Versuch, durch dieses „zitathafte Leben“ im Rückgriff auf Vorbilder und Verhaltensmodelle der Vergangenheit die Würde des einzelnen zu inszenieren und zu steigern[376]. Die Voranstellung Ptah-Tatenens vor Atum sei typisch ramessidisch, wie in der Turiner Königsliste, die mit dem Palermostein und der Memphitischen Theologie gemeinsam einen Diskurs bilde, welcher die Geschichte bewusst betrachte und bearbeite. Die Meinung, dass der Palermostein nicht in das Alten Reich zu datieren ist, sondern möglicherweise in die 25. Dyn., ist nicht neu. Bereits 1970 hat Helck auf die Parallelität zwischen der Memphitischen Theologie und dem Palermostein aufmerksam gemacht[377]. Nach einer mündlichen Mitteilung von J. Kahl ist die Datierung des Palermosteins in die 25.

---

371 ibid

372 vgl. auch Assmann, J.: op. cit., S. 387 Anm. 85.

373 Assmann, J.: op. cit., S. 382 ff.

374 Assmann, J.: Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das „Denkmal memphitischer Theologie“ als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in: Kratz, R. G., Krüger, T. (Hrsg): Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld, Göttingen 1997, S. 125-139.

375 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, S. 382.

376 Ibid.

377 Helck, W.: Zwei Einzelprobleme der thinitschen Chronologie, in: MDIK 26, 1970, S. 83.

Dyn. sprachlich nicht auszuschließen[378]. Laut Assmann verdanken solche Geschichtsschreibungen ihre Entstehung denselben archivarisch-antiquarischen Studien wie die Memphitische Theologie. Die Memphitische Theologie gäbe also Aufschlüsse über die erinnerte Vergangenheit wie über die Gegenwart, in der solche Erinnerungen wichtig wurden und aus deren Bedürfnissen und Bedingungen heraus diese Vergangenheit ge- und erfunden wurde[379].

1999 startete *Krauss* einen neuen Datierungsversuch, indem er die Datierung des Denkmals in die Zeit nach Schabaka ansetzte. Er sagt, „unter dieser Voraussetzung [des nicht-Ernstnehmens des Kolophons] wage ich es, einen Schritt über Junge und auch über Bissing hinauszugehen und zu fragen, ob die Memphitische Theologie vielleicht später als Shabaqo abgefasst und die Zuschreibung lediglich fingiert sein kann, um dem neuverfassten Text durch einen wohlklingenden alten Namen Geltung zu verschaffen?[380]" Für die genaue Datierung schließt Krauss die Saitenzeit, die Zeit der persischen Herrschaft und die letzten ägyptischen Dynastien aus. Denn man wisse, dass Psammetich II. den Namen Schabakas und aller kuschitischen Könige ausmeißeln ließ, und es unmöglich gewesen wäre, einen Text mit Schabakas Namen zu fingieren.[381] Krauss schreibt die Memphitische Theologie der Ptolemäer-Zeit zu, weil in dieser Zeit die Rehabilitation der kuschitischen Könige stattgefunden hat. Als Beweis hierfür zitiert er einige thebanische Fälle von Restaurierungen der Namen Schabakas und Taharkas.[382] Krauss argumentiert, die Anerkennung der Kuschiten, die Fremdherrscher waren, hätte im politischen Interesse der Ptolemäer gelegen, da sie ebenfalls Fremdherrscher waren. Er führt weiter aus, „der Name Schabaqo könnte von der gleichen Hand zuerst geschrieben und dann getilgt worden sein, um die Inschrift möglichst authentisch scheinen zu lassen."[383] Da die Tilgung des Namens Schabaka den Ptolemäern bekannt war, wie bereits erwähnt (thebanische Fälle), sei die Nachahmung vorstellbar. Krauss interpretiert Yoyottes Bemerkung, dass er den Stil der Namenstilgung im Falle der Memphitischen Theologie, der sich von der Namenstilgung durch Psammetich II. unterscheidet, als Zeichen für eine Fälschung hält, denn die Ptolemäer hätten gewollt, dass man Schabaka durch seinen

378 Kahl nach persönlicher Mitteilung auf Anfrage anlässlich der SÄK im Juli 2001 in Münster.

379 Assmann, J.: op. cit., S. 383.

380 Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 241.

381 ibid.

382 Leclant nach Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 241.

383 Krauss, R.: op. cit., S. 242.

Thronnamen erkennen könne.[384] Die schwerwiegendsten Argumente sind für ihn jedoch die inhaltlichen Anachronismen. Er zitiert Breasted, der in der Passage mit dem Herz und der Zunge eine Art historischen Vorgriff auf Konzepte der griechischen Philosophie sieht.[385] Der Vergleich zwischen Herz/Zunge und Nous/Logos, der – ideengeschichtlich gesehen – zu einer Verwandtschaft zwischen der Memphitischen Theologie und der griechischen Philosophie führe, erkläre gleichzeitig die Isoliertheit der Memphitischen Theologie innerhalb der altägyptischen Überlieferung. Breasteds Bemerkung sei daher umzudrehen, d.h. die Memphitische Theologie sei kein Vorgriff auf die griechische Philosophie, sondern eine Wiederholung ihrer Konzepte.[386] Auch die Naturlehre (Zeile 56) sei nicht vor der Memphitischen Theologie in dieser Art und Weise, d.h. das Herz als Obermacht allen Sinnesvermögens, belegt. Sie weise aber auf eine Parallelität mit griechischen Aussagen aus dem 4. Jahrhunderts vor Chr. hin.[387] Deshalb sei die Memphitische Theologie in die Ptolemäer-Zeit zu datieren: „Wesentlich scheint mir zu sein, dass ganz allgemein altägyptische Texte naturkundlich-philosophischen Inhalts fehlen, die auch nur auf dem Niveau der ionischen Naturphilosophie des 6. Jahrhunderts v. Chr. stünden. So lange solche altägyptischen Texte nicht auftauchen, darf man in den entsprechenden Aussagen des Schabaka Textes ägyptische Adaptionen griechischer Philosophie vermuten.“[388] Krauss verweist auf die Hungersnotstele, die den Namen Djoser trägt, jedoch aus der Zeit Ptolemaios V. stammt. Hinzu komme, dass Ptolemaios V. der erste sei, dessen Krönung in Memphis sicher bezeugt sei.[389] Diese Krönung erkläre Sinn und Zweck dieser Fälschung, denn die memphitischen Interessen Ptolemaios' V. seien nicht zu verkennen. Die memphitischen Autoren der Memphitischen Theologie hätten alles versucht, den Sympathien der ptolemäischen Fremdherrscher in ihrem Interesse für die kuschitischen Fremdherrscher entgegenzukommen.[390] Der Anlass für die Schreibung dieses Textes sei die Niederlage des oberägyptischen Gegenkönigs Anchonnofris im Jahre 186 v. Chr. und die Wiedervereinigung Ägyptens durch den nördlichen Herrscher gewesen.[391] Das Namentil-

384 Helck, W.: Neferkare, in: LÄ IV, Sp. 375, 376.

385 ibid.

386 ibid.

387 Krauss, R.: op. cit., S. 243 ff.

388 Krauss, R.: op. cit., S. 244.

389 Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 245, Anm. 20.

390 Krauss, R.: op. cit., S. 245.

391 ibid

gungs-Argument von Krauss beweist meines Erachtens nur, dass die Namentilgung Schabakas, wie sie in der Memphitischen Theologie vorkommt, nicht in der Zeit Psammetichs II. stattgefunden haben kann, sondern in späterer Zeit, wobei jedoch nicht nur die ptolemäische Zeit denkbar ist. Nach meiner Kollation des Denkmals im Britischen Museum, sind sogar – wie bereits oben erwähnt – Spuren des Namens Psammetich III., *ʿnḫ-kꜣ-Rʿ,* in der zerstörten Kartusche vorhanden, sodass von Psammetich II. als dem Gegner der Kuschiten hier nicht die Rede sein kann. Die Ähnlichkeit mancher Textpassagen der Memphitischen Theologie mit griechischer Philosophie ist meines Erachtens eher ein Zeichen für die Reife des Textes und die Entwicklung einer tiefverwurzelten ägyptischen Weltanschauung denn für eine Adaption griechischer Texte. Auch die Naturlehre, die Krauss in Anlehnung an Junker für griechischer Herkunft hält, zeigt meiner Meinung nach eine wissenschaftliche Neigung, die Umgebung systematisch durch Erklärungsmodelle darzustellen. Dem Alten Ägypten ist die Art, die Dinge so zu erklären, nicht fremd, denn beispielsweise in den Unterweltsbüchern ist die Jenseitsvorstellung nicht als Antwort auf die Frage zu finden: Was ist das Jenseits?, sondern auf die Frage: Wie ist das Jenseits?[392] In beiden Fällen zeigt sich hier die Erklärung der Schöpfung bzw. der Natur als spezifisch ägyptisch und keinesfalls– wie Krauss meint - historisch isoliert. Eine Datierung aufgrund einer rein anachronischen Analyse, ohne textinterne sprachliche Analyse halte ich nicht für ausreichend, denn die Datierung z.B. durch das Motiv der Wiedervereinigung Ägyptens durch den nördlichen Horus könnte zur Datierung in fast alle altägyptischen Epochen führen, nicht nur in die Zeit Ptolemaios' V.[393]

Eine weitere Übersetzung des Textes haben *Peust* und *Sternberg-el Hotabi* 2001 veröffentlicht.[394] Sie unterstützen den Ansatz Junges und meinen, die Sprache des Textes nach dem heutigen Kenntnisstand der Ägyptologie erweise sich klar als Neo-Mittelägyptisch, also als eine Sprache auf der Basis des älteren Ägyptisch (vor allem Mittelägyptisch mit punktuellen Altägyptizismen) mit gleichzeitigen zahlreichen Interferenzen aus dem jüngeren Ägyptischen. Der Text unterscheidet sich darin nicht wesentlich von anderen neo-mittelägyptischen Texten der 25. oder 26. Dynastie, wozu noch gewisse, für religiöse Texte typische Besonderheiten hinzukommen

392 Für diesen Hinweis danke ich Frau Prof. U. Rößler-Köhler.

393 Die Argumentation von Krauss kann meiner Meinung nach nur die Beliebtheit der memphitischen Theologie in der Ptolemäerzeit erklären, und zwar im Hinblick auf den Fundort des Denkmals im Serapeum, jedoch ist dies keinesfalls ein Datierungskriterium..

394 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie", S. 266-275.

(z.B. die Partikel *sw* oder die rückläufige Schreibung[395]). Peust und Sternberg-el Hotabi sind der Meinung, die Datierung in die Schabaka-Zeit sei angemessen, denn Schabaka sei nach 300 Jahren der erste König gewesen, der wieder das ganze Ägypten unter seiner tatsächlichen Kontrolle vereinigte. Er ließ ihrer Meinung nach den Text, der alte mythische Vorstellungen von der Vereinigung beider Länder mit philosophischem Gedankengut aus seiner eigenen Epoche verknüpfe, zur ideologischen Verarbeitung dieser Wiedervereinigung abfassen.[396] Der Text sei somit ein Zeugnis für den starken und neuartigen Vergangenheitsbezug der Kuschiten, aber auch für den starken Bezug zu Memphis, der sich in der Vorschaltung des memphitischen Hauptgottes Ptah-Tatenen vor Atum als erste Schöpfer- bzw. Herrschaftsgeneration zeige.[397]

In 2007 erschien die Arbeit von *B. Rothöhler* zum Schabaka-Stein.[398] Sein Hauptanliegen ist, dass dieser Text nicht retrograd zu lesen sei. Er versucht, den Text normal, d.h. nicht retrograd zu lesen und begründet dies allein mit der linearen Abfolge der Ereignisse, die mit dem Schöpfungsakt zu beginnen und mit der Reichseinigung zu enden habe. Diese seine Vorstellung entspricht nicht der Exklusivität, mit der der ganze Text der Memphitischen Theologie dargestellt wird. Abgesehen von der Schwierigkeit der linearen Wiedergabe erinnerter oder erinnernder Geschichten oder Mytheme, ist der Übergang von Ereignisgeschichte zu Erinnerungsgeschichte ab dem 1. Jahrtausend v. Chr. zu beachten, wie ich sie nachfolgend im Abschnitt 4.2 Die historische Begründung ausführlicher beschreiben werde. Es ist schließlich festzustellen, dass der so genannte erste und zweite Prozess zwischen Horus und Seth, die beide in der Argumentation Rothöhlers eine – so weit ich sehen kann – entscheidende Rolle spielen, anders zu interpretieren sind als Rothöhler es bewertet. Während Rothöhler im Festkalender ab der Ramessidenzeit und im griechich-römischen Tempel Ägyptens den ersten Prozess als Reichseinigungsprozess sieht, werden danach im zweiten Prozess Horus und Seth geschieden und zwar als Schutzherrn zweier unterschiedlicher Domänen. Hierzu muss ich verdeutlichen, dass die unterschiedlichen Domänen, von denen die Rede im Festkalender ist, *Kmt* und *dšrt* also Ackerland und Wüste sind und nicht wie Rothöhler argumentiert Unterägypten und Oberägypten. In seiner Bearbei-

395 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: op. cit., S. 267.

396 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: op. cit., S. 268.

397 Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: op. cit., S. 270.

398 Rothöhler, B., Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie, 2006. URN: urn:nbn:de:bsz:16-opus-70309. URL: http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7030/

tung des Festkalenders beschreibt Leitz die Thronbesteigungsabfolge wie folgt: Nach 7 Tagen bzw. nach 7 Dekaden (70 Tage zwischen der Ermordung des Osiris und der Thronbesteigung des Horus): 3. Monat der Überschwemmungszeit, Tag 24: Thronübergabe an Horus, Tag 25 allgemein guter Tag und 26 Aufrichtung des Djedpfeilers (Feierlichkeiten) und Tag 27: Thoth trennt Horus und Seth, indem Horus Ägypten erhält und Seth die Wüste. Am Tag 29 erhält Horus die weiße Krone und Seth die rote (*dšrt*). Horus erhält also die umstrittene weiße Krone während Seth ehrenvoll die rote Krone, die hier die Herrschaft bzw. das Patronat über die Wüste bedeutet, von daher die rote Farbe der Krone und nicht die von ihm ersehnte Herrschaft über beide Länder (und nicht einmal über sein Herkunftsland Oberägypten).[399] In dieser Passage ist es deutlich, dass der Zusammenhang ein anderer ist als die Passage des Herrschaftsstreits bzw. des Streits um das Erbe des Osiris zwischen Horus und Seth in der Memphitischen Theologie. Denn die Zufriedenstellung der beiden Länder oder der beiden Herren nimmt eher einen symbolischen Charakter an, der mehr die mythische Deutung von Naturphänomenen wie Ackerland und Wüste wiedergibt als den politisch historisch begründenden Präzedenzfall, als es um das königliche Erbe des Osiris ging. Man könnte sogar sagen: Nach der Inthronisation des Horus müssen Feierlichkeiten folgen und nicht noch ein Rechtsstreit. Diese Feierlichkeit beginnt im Festkalender bereits mit der Thronbesteigung des Horus und hat zum Thema den versöhnlichen Akt der Verbrüderung und die harmonische, komplementäre Integration aller Lebenselemente im Zuge dessen die Zuweisung beider Machtkomponenten als Patron eines Lebensbereichs stattfindet. Diese Patronate bestätigen das Ende des Streits dadurch, dass der aus dem Süden stammende Seth den Norden übernimmt, während Horus aus dem Norden das südliche Patronat zugewiesen bekommt. Man denke an die gegeneinander angetretenen Sonnentiere auf der Narmer Schminkpalette, die im Zuge des verknüpfenden Sematawy-Rituals ihre Plätze austauschen.

Die Reihenfolge der Ereignisse in der Memphitischen Theologie ergibt an erster Stelle die Teilung, zweitens die Inthronisation des Horus und schließlich die feierliche Verbrüderung von Horus und Seth. Die beiden letztgenannten Ereignisse sind in der richtigen Reihenfolge im Festkalender erwähnt.

---

[399] Vgl. Leitz, C.: Tagewählerei. Das Buch *ḥ3t nḥḥ pḥ.wy ḏt* und verwandte Texte, Äg. Ab. 55, 1994, S. 140ff. und besonders S. 143

Ebenfalls in 2007 hat *A. v. Lieven* in ihrer Arbeit die Datierungsproblematik der Memphitschen Theologie behandelt.[400] Sie vertritt die Auffassung, dass der geistesgeschichtlich Ansatz von Junge mit seinen orthographischen Argumenten in dieser Hinsicht überbewertet wird. Hinzu kommt nach ihrer Auffasung, dass auch Schlögel mit seiner religionsgeschichtlichen Herangehensweise die jüngere Datierung des Denkmals nicht ausreichend fundiert. Somit vertritt v. Lieven Sethes sprachlich gestützte Datierung des Denkmals im Alten Reich.

Allerdings ist eine einseitige Betrachtung dieses Denkmals m. E. nicht zielführend, vielmehr bedarf es einer umfassenden Auswertung aller sprachlichen, geistes- und religionsgeschichtlichen Aspekte heutiger Forschung, wie ich es in dieser Arbeit verfolge.

---

[400] Lieven, A. v.: Grundriss des Laufes der Sterne, Berlin 2007, S. 255-257.

2.3 TEXTANALYSE

2.3.1 SYNCHRONE ANALYSE

2.3.1.1 ALLGEMEINE EINFÜHRUNG

„Synchron“ kommt aus dem Griechischen und bedeutet soviel wie „gleichzeitig“. Die synchrone Methode untersucht ein System in der Gestalt, die es zu einem bestimmten Zeitpunkt hat, deshalb „gleichzeitig“. Als Beispiel für eine solche Untersuchung kann die deutsche Sprache der Gegenwart dienen.[401]

In der synchronen Analyse wird der Text zunächst als Struktur betrachtet, d.h. der Text als geordnete Menge von Elementen und Beziehungen zwischen den Elementen. Diese Elemente werden auch textinterne Elemente genannt. Diese Beschäftigung mit den Zusammenhängen textinterner Elemente betont den strukturalistischen und textlinguistischen[402] Ansatz. Eine extreme Richtung des Strukturalismus vertritt eine Texttheorie, derzufolge der vorliegende Text absolute Priorität hat, d.h. der Text ist als abgeschlossene Einheit zu betrachten. Der strukturalistische Ansatz versucht den Sinn des Textes vor allem im Text selbst zu suchen.[403] Es ist dies ein antihistorischer Ansatz, der im Gegensatz zum poststrukturalistischen Ansatz steht. Der poststrukturalistische Ansatz sieht den Text als ein offenes, dynamisches System, in dem ein soziohistorisches Moment verewigt ist. Dieser Ansatz jedoch ist diachron und wird daher im nächsten Unterkapitel 2.3.2 vorgestellt.

Texte haben einen dauerhaften Charakter, d.h. sie sind von situationsunabhängiger Dauer bzw. immer gegenwärtig. Sie sind aber auch „Kind ihrer Zeit“, also in einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang eingebettet, denn sie sind für einen intendierten Adressaten zu einem bestimmten Zeitpunkt geschrieben. Problematisch ist nun, dass sich der Text zu seinem Inhalt selbst nicht äußert und demzufolge ein alter Text heute in einer Zeit gelesen wird, aus der heraus der ursprüngliche Adressat zum Inhalt oder der Bedeutung nicht mehr befragt werden kann.[404] Das Bild, das

---

401 Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, [5]Freiburg i. Br. 1999, S. 21.

402 vgl. Reiche, C.: Ein hymnischer Text in den Gräbern des *Ḥwyꜣ*, *Iꜥḥ-ms* und *Mry-Rꜥ* in El-ꜥArmana. Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation. Ein „sozio-kommunikativer“ Ansatz, GOF 35, Wiesbaden 1998, als Beispiel für eine textlinguistische Arbeit.

403 Egger, W.: op. cit., S. 33.

404 Egger, W.: op. cit., S. 35 Anm. 3.

sich der Autor vom Leser macht, beeinflusst dabei wesentlich die Gestaltung des Textes. Je weniger der Verfasser über den intendierten Leser weiß, um so vollständiger und durchorganisierter muss der Text sein, damit er vom Leser verstanden wird.[405] Dieser Umstand erschwert dem Ägyptologen das Verständnis des Textes, denn auch der intendierte Leser ist ein „Kind seiner Zeit“, und der Text ist ihm entsprechend organisiert. Aufgabe des Ägyptologen ist es von daher nicht nur den Text zu verstehen, sondern auch den intendierten Leser zu identifizieren. Im Falle der Memphitischen Theologie erweist sich gerade diese Anforderung als sehr problematisch, da selbst die Abfassungszeit des Textes sehr umstritten ist. Hinzu kommt, dass Texte, die in neuen bzw. späteren Situationen gelesen werden, Wirkungen erzielen, die möglicherweise ursprünglich nicht intendiert waren, oder Interpretationen erlauben, die dem intendierten Inhalt fremd sind. Gadamers hermeneutischer Ansatz könnte hier einen Ausweg bieten: „Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“.[406] Dies bedeutet, dass der Erwartungshorizont des heutigen informierten Lesers und Auslegers mit dem historisch intendierten Informationsgehalt des Textes verschmilzt. Diese Horizontverschmelzung erlaubt dann auch – in einem nächsten Schritt – weitergehende Interpretationen über den Textinhalt hinaus, d.h. es wird ein hermeneutischer Zirkel gebildet. Der Text ist auf diese Weise dauerhaft geworden, und so kann der Leser den Text immer wieder neu befragen. Diese hermeneutische Methode ist die theoretische Basis, auf der die Rezeptionstheorie fußt.[407]

Die synchrone Analyse besteht aus drei Arbeitsschritten, die sich im Laufe der Zeit unter den Vertretern dieser Methode eingebürgert haben[408]: 1. die sprachlich-syntaktische Analyse, 2. die semantische Analyse und 3. die pragmatische Analyse. Bei der sprachlich-syntaktischen Analyse wird der Text auf die in ihm verwendeten sprachlichen Zeichen und Kombinationen dieser Zeichen hin untersucht, um die Eigenart des Textes zu erfassen. Alle folgenden Schritte gehen dann von den hieraus gewonnenen Erkenntnissen aus. Die semantische Analyse untersucht die Bedeutung eines Wor-

---

405 Egger, W.: Methodenlehre, S. 38.

406 Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975, S. 311.

407 Iser, W.: Der Akt des Lesens, arabische Übersetzung فعل القراءة, Kairo 2000, S. 175.

408 dazu mehrere Vertreter dieser Methode bei Egger, W.: op. cit., S. 75 Anm. 4.

tes, eines Satzes und eines Textes und ihres Bedeutungsumfeldes. Bei der pragmatischen Analyse wird die Wirkungsgeschichte des Textes und sein Einfluss auf den Leser untersucht.

2.3.1.2 SPRACHLICH-SYNTAKTISCHE ANALYSE

Hier wird die konkrete sprachliche Gestalt des Textes untersucht. Auch die Beziehungen zwischen den im Text verwendeten sprachlichen Mitteln und Regeln, nach denen die Elemente des Textes verknüpft sind, werden betrachtet. Die sprachliche Eigenart des Textes rückt dadurch in den Vordergrund, z.B. der Wortschatz, die syntaktischen Mittel, die Kohäsion der Textelemente, der Aufbau und die Gliederung. Das Ziel dieser Analyse ist eine genauere Beschreibung des Textes.[409]

2.3.1.2.1 TEXTSICHERUNG

Um die Textanalyse durchführen zu können, ist der Text zunächst zu sichern. Zur Textsicherung gehören die Beobachtungen, die den Textkörper betreffen, d.h. Material, Maße und äußere Erscheinung des Textes. Den äußeren Befund des Textes habe ich bereits unter dem Kap. 2.1 (Dichte Beschreibung) dargestellt. In der Regel wird der Textkörper mit der textkritischen Methode gesichert. Diese Methode stammt aus der neutestamentlichen bzw. altphilologischen Forschung, die versucht, ausgehend von vorhandenen Handschriften (Varianten), den ursprünglichen (nicht mehr erhaltenen) Text zu rekonstruieren.[410] Die Varianten entstehen dadurch, dass Texte fehlerhaft abgeschrieben oder auch bewusst Korrekturen eingetragen werden.[411] Da im Falle der Memphitischen Theologie nur ein Exemplar existiert, kommt die textkritische Methode hier nicht in Frage. Die Textsicherung muss daher nur durch die schon genannten Beobachtungen am Text selbst in seiner heutigen Abfassung erfolgen.

2.3.1.2.2 TEXTSEGMENTIERUNG

Bei der Textsegmentierung wird der Text in kleinere Leseeinheiten eingeteilt. Dies erfolgt in der Regel durch die Teilung in Sätze und Sinneinheiten. Die Textsegmentierung ist hier in der Übersetzung zu sehen. Zur methodischen Auseinandersetzung mit der Textsegmentierung verweise ich auf Reiche, die dieses Thema in ihrer Arbeit ausführlich behandelt.[412]

---

409 Egger, W.: Methodenlehre, S. 78.

410 Egger, W.: op. cit., S. 46.

411 Egger, W.: op. cit., S. 47.

412 Reiche, C.: Ein hymnischer Text, vgl. dazu Egger, W.: op. cit., S. 58.

2.3.1.2.3 ÜBERSETZUNG

Die Übersetzung beruht auf der Gesamtanalyse des Textes. Sie ist die Objektivierung des vom Ausleger gewonnenen Textverständnisses in komprimiertester Form.[413] Der Übersichtlichkeit halber habe ich die Übersetzung jedoch der Analyse (2.3.1, 2.3.2 und 3) vorangestellt.

1. WIDMUNG (HORIZONTALE ZEILEN)

1a *ꜥnḫ Ḥrw sb[ꜣ]q[414]-tꜣ.wj Nb.tj sb[ꜣ]q-tꜣ.wj Ḥrw-nbw sb[ꜣ]q-tꜣ.wj njsw.t-bj.t (Nfr-kꜣ-Rꜥw[415]) sꜣ-Rꜥw [Šꜣbꜣkꜣ[416]] mrjj Ptḥ rsj-jnbw=f ꜥnḫ(.w) mj Rꜥw ḏ.t*

Es lebe der Horus, „Der die beiden Länder erhellt“, der zu den beiden Herrinnen gehörige, der die beiden Länder erhellt, der Gold-Horus, der die beiden Länder erhellt, der König von Ober- und Unterägypten, Neferkare („Vollkommen ist die Ka-Kraft des Re“), Sohn des Re, [Schabaka], geliebt von Ptah „südlich-seiner-Mauer“, der lebe wie Re ewiglich.

1b *ꜥnḫ Ḥrw sb[ꜣ]q-tꜣ.wj Nb.tj sb[ꜣ]q-tꜣ.wj Ḥrw-nbw sb[ꜣ]q-tꜣ.wj njsw.t-bj.t (Nfr-kꜣ-Rꜥw) sꜣ-Rꜥw [Šꜣbꜣkꜣ] mrjj Zkr rsj-jnbw=f ꜥnḫ(.w) mj Rꜥw ḏ.t*

Es lebe der Horus, „Der die beiden Länder erhellt“, der zu den beiden Herrinnen gehörige, der die beiden Länder erhellt, der Gold-Horus, der die beiden Länder erhellt, der König von Ober- und Unterägypten, Neferkare(„Vollkommen ist die Ka-Kraft des Re“), Sohn des Re, [Schabaka], geliebt von Sokar „südlich-seiner-Mauer“, der lebe

---

413 Egger, W.: op. cit., S. 62.

414 Im Text steht *sbq*, es könnte von *sbꜣq* (erhellen) stammen, in: Wb IV, S. 86, 16, oder von *sqb* (erfrischen), in: Wb IV, S. 304/305, 1; vgl. Kitchen, K. A.: The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B. C.), Oxford 1973, S. 378, Anm. 766.

415 *Nfr-kꜣ-Rꜥw* ist u. a. der Thronname des Königs Pepi II. der 6. Dynastie. Diese Namenswahl zeigt die archaisierende Tendenz der Könige der 25. Dyn.

416 im Original absichtlich zerstört; in meiner Übersetzung verwende ich die textkritischen Zeichen nach Schenkel, W.: Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, Tübingen 1997, S. 35. [...] umschließt Zerstörtes, (...) umschließt im Original korrekt nicht Vorhandenes, <...> umschließt im Original versehentlich Ausgelassenes, {...} umschließt im Original versehentlich zuviel Geschriebenes.

		wie Re ewiglich.

DER KOLOPHON

2	*spẖr*[417] *jn ḥm=f sẖꜣ.w pn n-mꜣw.t m pr jtj=f Ptḥ-rsj-jnbw=f*	Abschreiben dieser Schrift aufs Neue durch Seine Majestät im Tempel seines Vaters Ptah „südlich-seiner-Mauer“.
	js gm.n [418]*ḥm=f m jrj(.t) .n tp.jw-ꜥ*	Es hatte (sie) nämlich Seine Majestät gefunden als etwas, das die Vorfahren getan hatten,
	jw <=f> m wnm(.t).n dm.w	indem <sie> [d.i. die Schrift] (jedoch) eine von „Würmern“ zerfressene war.
	n rẖ.n.tw=f[419] *m ḥꜣ.t r pḥ(.wj)*	Man konnte sie (also) nicht mehr erkennen von Anfang bis Ende.
	ꜥḥꜥ.n s[pẖr](.w) [sẖꜣ.w pn[420]*] n-mꜣw.t nfr.w*[421] *r jm.j=[f] ẖr-ḥꜣ.t*	Da wurde [diese Schrift] aufs Neue ab[geschrieben], wobei sie schöner wurde, als [ihr] Inhalt[422] vorher war,
	n-mrw(.t) ḏd rn=f swꜣḥ mnw=f m pr jtj=f Ptḥ rsj-jnbw=f m ꜣw(.t)-ḏ.t	damit sein (des Königs) Name dauern konnte und ebenso sein Denkmal (d.h. dieser Stein), und zwar im Tempel seines Vaters Ptah, „südlich seiner Mauer“, auf die Länge der Ewigkeit, bestehen konnte

417 im Original *srr* geschrieben, also die übliche Schreibung für spẖr vgl. Sethe, K: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Das „Denkmal memphitischer Theologie“, der Schabkostein des Britischen Museums. In: UGAÄ, Bd. X, I. Leipzig 1928, S. 20.

418 Nach Luft sollte das Verb *gmj*, wenn es ohne Fundort auftritt, als Hinweis auf ein älteres Zitat betrachtet werden, Luft, U.: Zur Einleitung der Liebesgedichte auf Papyrus Chester Beatty I V° XVI, in: ZÄS 99 1973, S. 108-109; ähnlich Brunner, H.: Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duaf, ÄF 13, Hamburg 1944, S. 22 und 57.

419 Nach Sethe gibt es drei Möglichkeiten für die Bedeutung des Verbs *n rẖ*: völlig unbekannt, völlig unverständlich oder gar nicht vorhanden bzw. nicht lesbar, Sethe, K: Dramatische Texte, S. 21. Vgl. auch *ꜥrq* in Zeile 56; für eine endgültige Lösung bräuchte man die kultursemantische Analyse solcher Begrifflichkeiten (*rẖ*, *nfr* usw.).

420 Ergänzung El Hawary.

421 im Original tatsächlich Spuren vom Zeichen „*w*“, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 21, und anhand der Prüfung durch Fotomaterial und eigener Kollation.

422 *jmj* (sein (u. ä.) Inhalt), Wb I, S. 72, A., 14.

m jrj .n sꜣ-Rꜥw [Šꜣbꜣkꜣ] n jtj=f Ptḥ-tꜣ-ṯ(nn) jrj=f djw-ꜥnḫ ḏ.t	als etwas, das[423] der Sohn des Re [Schabaka][424] für seinen Vater Ptah-Tatenen gestiftet hat, damit der (d. i. der Gott) wiederum eine Lebensgabe spende ewiglich.

2. EXPLIKATORISCHER ERZÄHLTEXT: PTAHS ROLLE BEI DER ENTSTEHUNG DES KÖNIGTUMS ÜBER BEIDE LÄNDER (VERTIKALE ZEILEN[425])

DIE ERSCHAFFUNG DES KÖNIGTUMS

3	*( )*[426]	(Spatium)
	Ptḥ pn pw mꜣṯ m[427] *rn-wr*[428] *nn*[429]	Der, der sich ausgedacht hat die königliche Titulatur hier (oben), das war dieser (der oben genannte) Ptah (von Memphis)[430].
	( )	(Spatium)
4	*( )*	(Spatium):

423 Übersetzung nach Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung, StudAeg. IV, Budapest 1978, S. 146.

424 s. Anm. 416.

425 Im Folgenden behandele ich den Text als Ganzes, unabhängig von Spatien, die m. E. der archaisierenden Tendenz des Textes dienen, vgl. dazu Rößler-Köhler, U.: Zum Problem der Spatien in altägyptischen Texten: Versuch einer Systematik von Spatientypen, in: ASAE Bd. LXX 1984/85, S. 383-408; auch Luft, U.: op. cit., S. 149; vgl. Bild 6, S. VI.

426 Bei der Wiedergabe des Textes bei Junker sind Anfang und Ende der Zeilen 3 und 4 schraffiert, d.h. der Text ist an diesen Stellen als zerstört markiert; bei Breasted sind die selben Stellen nicht schraffiert, d.h. der Text beginnt mit *Ptḥ pn*; nach Luft, U: Historisierung der Götterwelt, S.149, und nach eigener Prüfung durch Fotomaterial und Kollation ist keine Zerstörung sichtbar (nur glatte Fläche); auch Sethe zweifelt an den Spatien, er meint, dass Zeile 3 und 4 eine Zeile mit einer Auslassung sein soll, wie in Zeile 53, vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 24.

427 Bisher *mꜣṯ m* „jemanden mit Namen benennen“: Wb II, S. 34; als einzige Quelle ist jedoch nur der Schabaka-Stein angegeben, deshalb sollte die normale Bedeutung „(etwas) ausdenken“, „ersinnen“ + *m*: „als“ beibehalten werden, mit implizitem pronominalem Objekt; vgl. auch das ältere *mꜣṯ rn wr* in Urk. IV, S. 261.

428 *Ptḥ pn pw mꜣṯ* ist grammatikalisch ein dreigliedriger Nominalsatz, vgl. Schenkel, W.: Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, S. 131 und 135; ebenso Luft, op. cit. S. 146 ff.

429 vgl. zu nn Wb II, S. 427 „dieser da“; auch Wb II, S. 274 als Adverb; ebenso Edel, E.: Altägyptische Grammatik, AnOr, Rom 1955/1964, §§ 754 u. 963; Rückbezug auf Königstitulatur in Zeile 1.

430 wieder Rückbezug auf Zeile 1, d.h. mit „dieser“ ist Ptah von Zeile 1 gemeint.

	tꜣ-šmꜥw[431] *(tꜣ-)mḥw*[432] *pw*	Das (sie[433]) bedeutet (zugleich) Oberägypten und Unterägypten
	smꜣw pn ẖꜥ(.w) m njsw.t ẖꜥ(.w) m bjtj[434]	Dieser Vereiniger ist erschienen als König von Oberägypten und als König von Unterägypten[435]
	( )	(Spatium)
5	*( )*[436]	(Spatium)
6	*( )*	(Spatium)
	wtt-sw[437]	und (damit als) sein Erzeuger (Land/ Königtum).

PTAH ALS GEB UND DIE TEILUNG DES LANDES

	jn Jtmw msj psḏ.t[438]	Und Atum, der die Neunheit schuf,
	( )	(Spatium)
7	*( )*	(Spatium)
	jꜥb[439] *n=f psḏ.t*	war derjenige, der ihm (Ptah) (dann auch) die Neunheit übergab[440].
	(jw)[441] *wpj.n=f Ḥrw ḥnꜥ [Stš]*[442]	(und infolgedessen) richtete er (d.h. Ptah) Horus gegenüber [Seth].

431 Hier wurde der Süden zuerst genannt, wie es Sitte vor der 4. Dyn. war, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 22.

432 im Original gespaltene Kolumne; die Schreibung mit zwei Stadt-Zeichen, ist üblich im Neuen-Reich, Sethe, K.: op. cit., S. 22.

433 d.h. die Titulatur.

434 im Original gespaltene Kolumne; diese Art der Schreibung mit gespaltener Kolumne findet sich oft, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 22.

435 *smꜣw* Wb III, S. 450, Näg. *jrj smꜣw*.

436 Leere Zeile

437 *wtt sw*: Wb I, S. 381, 13, 14.

438 Die Schreibung hier stellt eine Mischung dar aus der alten Schreibung (in Zeile 7) und der neuen Schreibung (in Zeile 55 und 56), Sethe, K: Dramatische Texte, S. 23.

439 entgegen Sethe übersetze ich mit „übergeben“ nach Wb I, S. 10, 15.

440 vgl. als Parallele den Geb-Text PT § 1617 a/b.

441 im Text ohne *jw*, um altertümlich zu wirken?

442 *Stš* im Original zerstört, nach Breasted zumindest drei Mal im Text, Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, in: ZÄS 39, 1901, S. 40; Wenn Horus und Seth zusammen erwähnt wurden, dann war es üblich, dass Horus als Sieger zuerst geschrieben wurde, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 24.

	( )	(Spatium)
8	*ḫwj.n=f šnṯ=sn*[443]	(und) er verhinderte (so), dass sie (weiter) stritten,
	ḏj=f [Stš] [444] *m njswt m tꜣ-šmꜥw ḏr*[445] *bsj*[446]*=f jm m Sw*[447]	indem er Seth als König in Oberägypten einsetzte, weil der von dort her stammt, (nämlich) aus dem Ort Sw[448],
	sw(t)[449] *Gb*[450]	– (denn) er ist (ja) Geb –,
	ḏj=f Ḥrw m bjtj m tꜣ-mḥw	Und indem er Horus als König in Unterägypten einsetzte,
	ḏr bw mḥj jtj=f jm[451]	weil sich die Stelle, an der sein Vater (tot) im Wasser lag, dort befindet, nämlich
9	*m Psš.t-tꜣ.wj*[452]	in *Psš.t-tꜣ.wj* („Welche, die beiden Länder teilt/trennt").[453]

443 verhindern + *sḏm=f* vgl. Pyr. IV, 86, 828, 1257, 1654.

444 Wenn Seth und Horus im Alten Reich getrennt erwähnt wurden, dann wurde Seth als Erster geschrieben, Sethe, K.: op. cit., S. 22.

445 Wb V, S. 593, B I a Konj. + *sḏm=f.*

446 In der Transkription von Breasted steht sic, was ich nicht nachvollziehen kann, ich lese einfach *bsj* wie es im Text steht, vgl. Wb I, S. 474, entgegen Sethe der *bw msj* liest, Sethe, K.: op. cit., S. 24.

447 vgl. narrative Analyse 2.3.1.3.4: der Raum.

448 Im 20. oäg. Gau, belegt ab Mittlerem Reich: Seth, Herr von *Sw*.

449 für altes Pronomen *swt* vgl. Schenkel, W.: Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, S. 110: Die Schreibform *sw* kommt von Näg. *sw*, absol. Pronom. 3. Sing. mask. der Präs. I-Reihe; vgl. auch Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, in: MDAIK 29, Mainz 1973, S. 197; vgl. auch Grapow, H.: , in ZÄS 71, S. 48-51; vgl. auch Barta, W.: Das Personalpronomen der *wj*-Reihe als Proklitikon im adverbiellen Nominalsatz, in: ZÄS 112, 1985, S. 94-104; vgl. auch Zeidler, J.: Pfortenbuchstudien, Teil 1. Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches, GOF IV/36, Wiesbaden 1999, S. 101-104; vgl. auch Jansen-Winkeln, K.: Sprachliche Bemerkungen zu den „Unterweltsbüchern", in: SAK 32, 2004, S. 219ff; Peust, C.: Das Napatanische. Ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausands, Monographien zur ägyptischen Sprache 3, Göttingen 1999, S. 341 § 32.8.

450 vgl. *swt nb=n* im Mittleren Reich bei Schenkel, W.: op. cit., S. 132.

451 vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 25; auch vgl. Vernus, P.: Le Mythe d'un Mythe: La pretendue noyade d'Osiris; De la derive d'un corps à la derive du sens, in SEAP 9, 1991, S. 26; vgl. auch narrative Analyse 2.3.1.3.4: der Raum.

452 vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 25; vgl. auch narrative Analyse 2.3.1.3.4: der Raum.

453 vgl. ähnliche Bezeichnung des memphitischen Areals: *mḫꜣ.t-tꜣ.wj, ꜥnḫ-tꜣ.wj.*

sw(t) Ḥrw Stš ꜥḥꜥ(.w) ḥr (j)ꜣ.t[454]	Er (Ptah) ist (zugleich) „Horus *und* Seth" (d.h. die beiden Herren), indem beide auf der Standarte stehen
ḥtp=sn tꜣ.wj m ꜥnw[455]	Und zufrieden stellen die beiden Länder, und zwar im Gebiet von *ꜥnw*,
ṯꜣš-tꜣ.wj pw {tꜣ.wj m ꜥnw tꜣš-tꜣ.wj pw}[456]	(denn) das ist die Grenze zwischen den beiden Ländern.
( )	(Spatium)

3. DRAMATISCHER TEXT: PTAH/GEB UND DIE AUFTEILUNG ÄGYPTENS

10a *ḏd-mdw Gb (ḫft)[Stš]*	Geb spricht zu Seth:
jsj ṯ(w) r[457] *bw msj=k jm*	„Geh Du zu dem Ort, an dem Du geboren bist"
10b[458] | *Stš* | *rsj* |[459]	| Seth | Süden |
11a *ḏd-mdw Gb (ḫft) Ḥr*	Geb spricht zu Horus:
jsj ṯ(w) r bw mḥw jtj=k jm	„Geh Du zu dem Ort, an dem Dein Vater (tot) im Wasser lag"[460]

---

454 gespaltene Kolumne; *jꜣ.t*: Tragestange Neuägyptisch für heilige Bilder: Wb I, S. 26; Rößler-Köhler: mündliche Mitteilung, setzt *jꜣ.t* mit vom Dram. Ram. Pap. gleich, Taf. 18, Bild 16, d.h. mit den *nb.wj*.

455 Ab Neuem Reich gehört *ꜥnw* zum 1. uäg. Gau im memphitischen Gebiet, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 26; nach Sethe ist dieser Ort in Tura (memphitische Ostseite). Sethe zitiert einen Titel von Thoth, der aus Tura stammt: „Der die beiden Herren zufrieden stellte", vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 26; vgl. auch narrative Analyse 2.3.1.3.4: der Raum.

456 Verdoppelung (Dittographie).

457 Die Präposition *ḏr* mit der Bedeutung „hin zu" ist außerhalb der Memphitischen Theologie *nicht* belegt; deshalb wurde hier eine zusammengezogene Schreibung für altes *ṯ(w) r* angesetzt, vgl., zum Imperativzweck Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, Hildesheim, 1995 (Nachdruck), § 359, und zu vergleichbaren Schreibungen des Phonems „*ṯ*", Erman, A.: op. cit., § 790/1.

458 Einrückung wegen der durchgängigeren Lesbarkeit der Rede wie im Original; die Vermerke in den Zeilen 10, 11 und 12 werde ich als 10b, 11b und 12b bezeichnen, den Rest der Zeilen als 10c, 11c und 12c, im Gegensatz zu Breasted, der sie zu b zählt.

459 Dies sind die Vermerke, die man von anderen dramatischen Texten kennt, z. B. Dram. Ram. Pap., die sog. szenischen Vermerke, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 9, 10.

460 vgl. Parallele in PT 24d, 615d, 766d, vgl. Metternichstele 38 ff., vgl. auch Rec. de. trav. 14, wo er (Seth) Osiris im Wasser ertrinken ließ, nach Sethe, K. op. cit., S. 38, s.a. CT 227; vgl. auch Vernus,

	11b | *Ḥrw* | *mḥw* |	| Horus | Norden |
12a	*ḏd-mdw Gb (ḫft) Ḥrw [Stš]*	Geb spricht zu Horus und Seth:
	wpj.n(=j) ṯn	„Hiermit scheide ich Euch“
	12b | *( )*[461] | *mḥw/ rsj*[462] |	| (die Getrennten?) | Norden und Süden |

4. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: HORUS ALS ALLEINIGER ERBE

10c	*ḏwj ḥr-jb n Gb twt psš.t Ḥrw n psš.t [Stš]*	Es war (aber) das Innerste des Geb betrübt, weil der Anteil des Horus mit dem Anteil des Seth gleich war,
11c	*sw(t) Gb*	– (Denn) er ist (ja) Geb –
	(jw) rdj(.w) jwꜥ.t=f n Ḥrw sꜣ pw[463]	und (so) wurde gegeben sein Erbe (insgesamt) dem Horus, diesem Sohn
12c	*n sꜣ=f wpj-ḫ.t=f*	seines Sohnes (Osiris), seines „Erstgeborenen“[464].
	( )	(Spatium)

5. DRAMATISCHER TEXT: HORUS ALS ALLEINIGER ERBE DES GEB/PTAH

13a	*ḏd-mdw Gb (ḫf)t psḏ.t*	Geb spricht zu der Neunheit:
	wḏ[465]*.n(=j)*	„Hiermit überweise ich

P.: Le Mythe d'un Mythe: La pretendue noyade d'Osiris; De la derive d'un corps à la derive du sens, in SEAP 9, 1991, S. 26.

461 dieser Leerraum scheint die Trennung anzuzeigen; bei Breasted ist diese Lücke ein Beweis, dass der „Urtext“ lückenhaft war bzw. schwer zu lesen gewesen ist, Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 41.

462 Diese Schreibung von Norden und Süden (ohne das Zeichen *tꜣ*) stellt die älteste Form dar, im Gegensatz zur neuägyptischen Schreibung wie in Zeile 4; vgl. Sethe, Sethe, K: Dramatische Texte, S. 7, Anm. 1.; hier ausnahmsweise die Schreibung des Nordens zuerst.

463 im Original gibt es keinen Absatz wie bei Breasted, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 14 Anm. 1 und nach Prüfung Fotomaterial

464 d.h. sein „Leiböffner“.

465 Nach Erman ist dieses Verb vom Stamm „*wd*“ (einsetzen) abgeleitet, Erman in Sethe, K.: op. cit., S. 29; Beachtenswert ist auch der Anklang (*wḏ/wt*), Sethe, K.: op. cit., S. 11.

<table>
<tr><td>13b</td><td>| Ḥrw | wtwtj[466] |</td><td>| Horus | ältester Sohn (d.h. der Erbe) |</td></tr>
<tr><td>14a</td><td>ḏd-mdw Gb (ḫft) psḏ.t</td><td>Geb spricht zu der Neunheit:</td></tr>
<tr><td></td><td>(j)wʿ.t(=j)</td><td>mein Erbe</td></tr>
<tr><td>14b</td><td>| Ḥrw | jwʿ.t |</td><td>| Horus | das Erbe |</td></tr>
<tr><td>15a</td><td>ḏd-mdw Gb (ḫft) psḏ.t
n pf[467]jwʿw</td><td>Geb spricht zu der Neunheit:
an jenen Erben,</td></tr>
<tr><td>15b</td><td>| Ḥrw | jwʿ.tj[468] |</td><td>| Horus | der zum Erbe gehörige |</td></tr>
<tr><td>16a</td><td>ḏd-mdw Gb (ḫft) psḏ.t</td><td>Geb spricht zu der Neunheit:</td></tr>
<tr><td></td><td>n sꜣ n sꜣ(=j)</td><td>den Sohn meines Sohnes,</td></tr>
<tr><td>16b</td><td>| Ḥrw | sꜣb[469]-[šmʿ.w][470] |</td><td>| Horus | Schakal [des Südens] |</td></tr>
<tr><td>17a</td><td>ḏd-mdw Gb (ḫft) psḏ.t
wpj ẖ.t(=j)[471]</td><td>Geb spricht zu der Neunheit:
meines Erstgeborenen (Osiris).</td></tr>
<tr><td>17b</td><td>| Ḥrw | Wpjwꜣwt [mḥw][472] |</td><td>| Horus | Upuaut des [Nordens] |</td></tr>
<tr><td>18a</td><td>ḏd-mdw Gb (ḫft) psḏ.t</td><td>Geb spricht zu der Neunheit:</td></tr>
<tr><td></td><td>sꜣ(=j) pw msj(.w)</td><td>Das heißt: mein Nachfolger ist geboren (geschaffen worden)“</td></tr>
<tr><td>18b</td><td>| Ḥrw | msj(.w) Wpj-wꜣwt[473] |</td><td>| Horus | geboren ist Upuaut (der königliche Nachfolger) |</td></tr>
</table>

466 vgl. PT 1615c (Spruch 592) und die verschiedenen Schreibungen dieses Wortes.

467 archaisierende Stellung.

468 entgegen Sethe, der „mein Erbe“ übersetzt, übersetze ich „der zum Erbe gehörige“, es wäre sonst unlogisch, dass in Zeile 14a die Nisbenendung nicht erscheint.

469 *sꜣb* statt *wpjwꜣwt* wegen des Klanges.

470 ergänzt nach Sethe, K: Dramatische Texte, S. 28 Anm. 1; nach Prüfung des Fotomaterials sieht man nur Reste einer Linie, die senkrecht ist; weitere Ergänzung zu *sḫm-tꜣ.wj* möglich, d.h. die Macht beider Länder als königlicher Nachfolger des Südens.

471 „der den Leib öffnete“ ist auch für Männer belegt (in der 21. Dyn.) in Rec. de trav. 30, 82.

472 Ergänzung El Hawary.

473 wird als Tagesname im Palermostein erwähnt, dies im Zusammenhang mit den Festen der Thronbesteigung, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 31.

6. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: PTAH/GEB ALS SCHÖPFER DES KÖNIGTUMS

13c	*ꜥḥꜥ Ḥrw tp tꜣ*[474]	(So) stand Horus (als König[475]) da an der Spitze des Landes
	sw(t)[476] *dmḏ*[477] *tꜣ pn*	– Er (d.h. Ptah/Geb) ist (also) der, der dieses Land (aus seinen Teilen) wieder zusammenfügte
	mꜣṯ m rn-wr[478] *Tꜣ-ṯnn rsj-jnbw=f nb ḏ.t*	und der sich ausdachte den „großen Namen“ (die königliche Titulatur), Tatenen nämlich, der „südlich seiner Mauer“ ist, der Herr der Djet-Ewigkeit[479]. –
	(jw) rd.n	Es wuchsen (auch)
14c	*wr.tj-ḥkꜣ.w m tp=f*[480]	die beiden „Großen an Zauberkraft“ (= Uräen/Kronen) aus seinem (des Ptah/Geb) Kopf hervor.
	sw(t) Ḥrw pw ẖꜥj.w m njsw.t-bjtj	– Er (Ptah/Geb) ist (damit zugleich) dieser Horus, wenn er als König von Ober- und Unterägypten erscheint
	smꜣ-tꜣ.wj m jnbw-<ḥḏ>[481]	(und damit) als Vereiniger beider Länder im memphitischen Gau,

474 *tp tꜣ* statt *ḥr tꜣ*, vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 32; gleicher Ausdruck in PT § 1619 a.

475 vgl. PT § 1619a bei Geb.

476 vgl. Anm.449, der Text betont, dass Ptah/Geb/Horus es getan hat.

477 hier: *dmḏ* statt *smꜣ*; *smꜣ* ist die Vereinigung beider Länder, *dmḏ* bedeutet dagegen die *Wieder*vereinigung *mehrerer Teile*; m. E. könnte dies ein Hinweis auf die historische Situation am Ende der 24./Anfang der 25. Dyn. sein, in der Schabaka den Norden von Einzelherrschaften befreite und vereinigte. Im Berliner Ptah-Hymnus ist der Beiname von Ptah-Tatenen ebenso „der Vereiniger (*dmḏ*) beider Länder“, vgl. Sethe, K.: op. cit.., S. 32; vgl. Kap. 2.3.2.3.4 Gattungsproblematik.

478 vgl. Anm. 427.

479 zu Tatenen als Schöpfer des Kartuschennamens in der Spätzeit, vgl. etwa Sauneron, S.: Esna I. Quatre Champagnes a Esna, Caire 1959, S. 272, 3.

480 Diese Vorstellung kommt schon in PT § 1624b und c bei Geb vor; vgl. auch Sethe, K.: op. cit., S. 34.

481 für *jnbw-ḥḏ* vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 43; vgl. auch narrative Analyse 2.3.1.3.4: der Raum.

	m bw smꜣ(.w) tꜣ.wj jm[482]	an dem Ort, an dem (ja) die beiden Länder vereinigt wurden. –

7. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: DIE VERSÖHNUNG VON HORUS UND SETH IN MEMPHIS

15c	*ḫpr.n*[483] *(w)dj.w [š]nꜥ*[484] *wꜣḏ r rw.tj*[485] *ḥw.t-(kꜣ)-Ptḥ*[486]	Es geschah (dann), dass die Binse und der Papyrus (Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten) an dem Doppeltor (oder: außen an) des Ptah-Tempels angebracht wurden.
	Ḥrw [Stš] pw ḥtp.wj smꜣ.w(j) snsn=sn tm(.w) šnṯ.t=sn	Das bedeutet: Horus und Seth sind (jetzt) zufrieden und vereint; sie haben sich verbrüdert, und vernichtet ist ihr Streit[487],
16c	*m [b]w [prj*[488]*]=sn jm*	und zwar an dem Ort, an dem sie „(zusammen) in Prozession ausziehen“.
	smꜣ(.w) m ḥwt-(kꜣ)-Ptḥ [mḫꜣ].t tꜣ.wj fꜣj(j).t tꜣ šmꜥ (tꜣ) mḥw jm=s	(So) sind (sie) vereint in Memphis, der Waage beider Länder, auf der Oberägypten und Unterägypten gewogen (d.h. gleich befunden) worden sind.
	tꜣ pn pw[489] //////////	Das bedeutet: Dieses Land //////////

482 Nach Breasted ist das ein Hinweis auf *jtj tꜣ.wj*, das ab dem Mitleren Reich belegt ist, vgl. Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 44.

483 altes Formular, das z.B. vom Dram. Ram Pap. her bekannt ist.

484 *šnꜥ* für *šmꜥ* (ab Näg.), vgl. Wb IV, S. 506, 12; vgl. auch Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches, OBO 29, Göttingen 1999, S. 150 ff.

485 Eine bildliche Darstellung, wie man sie z.B. aus älterer Zeit im Karnak-Tempel sehen kann, nämlich die zwei Granitpfeiler von Thutmoses III. vor dem Allerheiligsten, vgl. Sethe, K.: Dramatische Texte, S. 35.

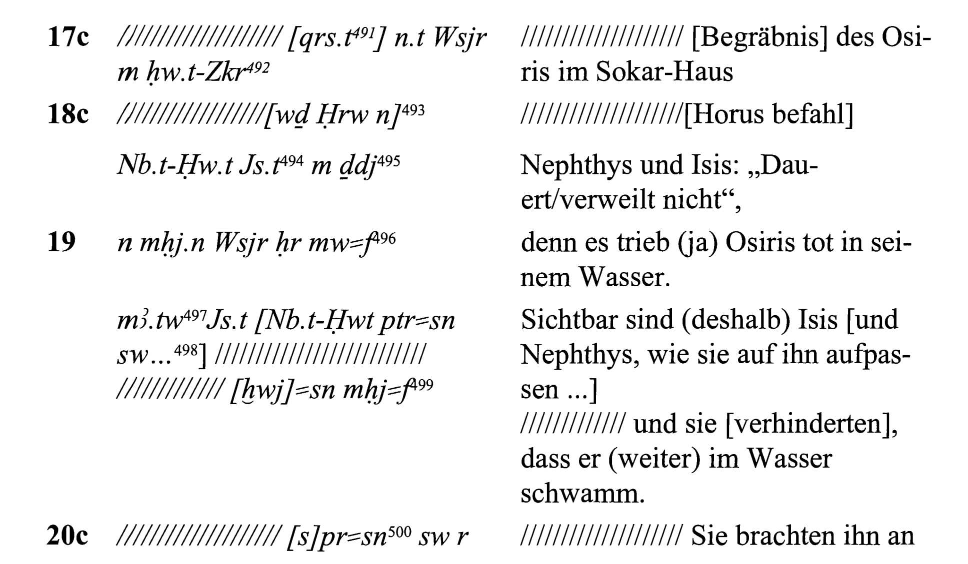
486 dieser Ausdruck beinhaltet das Heiligtum von Ptah, aber weist auch auf den Namen Memphis hin, vgl. Sethe, K: op. cit., S. 36, (oder viel später als Name Ägyptens(?)).

487 vgl. Schlögl, H. A.: op. cit., S. 115.

488 Ergänzung z. T. nach Sethe: gkä (mit Determinativ des Schiffes); nach Prüfung des Fotomaterials und Kollation sind *m* und *w* sicher, aber das Schiff ist nicht zu sehen.

489 Eine inhaltliche Wiederaufnahme der vierten Zeile *(tꜣ šmꜥ mḥw pw smꜣ.w pn…)*?

8. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: TOD, BERGUNG UND BESTATTUNG DES OSIRIS IN MEMPHIS[490]



Zeile	Transliteration	Übersetzung
17c	*////////////////// [qrs.t[491]] n.t Wsjr m ḥw.t-Zkr[492]*	//////////////////// [Begräbnis] des Osiris im Sokar-Haus
18c	*/////////////////[wḏ Ḥrw n][493]*	////////////////////[Horus befahl]
	Nb.t-Ḥw.t Js.t[494] m ḏdj[495]	Nephthys und Isis: „Dauert/verweilt nicht",
19	*n mḥj.n Wsjr ḥr mw=f[496]*	denn es trieb (ja) Osiris tot in seinem Wasser.
	mꜣ.tw[497] Js.t [Nb.t-Ḥwt ptr=sn sw...[498]] ////////////////////////// //////////// [ẖwj]=sn mḥj=f[499]	Sichtbar sind (deshalb) Isis [und Nephthys, wie sie auf ihn aufpassen ...] //////////// und sie [verhinderten], dass er (weiter) im Wasser schwamm.
20c	*////////////////// [s]pr=sn[500] sw r*	//////////////////// Sie brachten ihn an

490 Hier ist nicht mehr Ptah/Geb maßgeblich, sondern Osiris und seine Beziehung zu Memphis.

491 Ergänzung nach Rößler-Köhler; vgl. auch Sethe, K.: op. cit., S. 37.

492 Hier wird offenbar der Bezug von Osiris zum memphitischen Gebiet durch die Gestalt Ptah-Sokar-Osiris und durch das dortige Osiris-Grab betont.

493 Ergänzung nach Zeile 62.

494 Hier: Nephthys ungewöhnlicherweise zuerst geschrieben; vgl. Zeile 62; in der Isis zuerst geschrieben ist.

495 *ḏdj* ist hier wie in der Spätzeit geschrieben. Sethe zweifelt an der Schreibung, wobei nach ihm die Ursache in der fehlerhaften Urhandschrift liegt, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 37d; m. E. ist *ḏdj* nicht falsch geschrieben, sondern die Schreibung stammt tatsächlich aus der Spätzeit.

496 Das Suffix bleibt problematisch: Bezug auf memphitische Region oder auf Osiris selbst; vgl. Erman, A.: Denkmal memphitischer Theologie, S. 934.; vgl. auch Griffiths, J. G.: The phrase *ḥr mw=f*, in: ZÄS 123, S. 111ff; Bei der Wiederholung dieser Passagen in Zeile 62ff. scheint der Bezug zu Memphis entscheidend (vgl. auch dazu Zeilen 8, 9: der Todesort des Osiris ist das memphitische Gewässer), deshalb könnte es auch *mw=f* sein, d.h. das Wasser des memphitischen Bereiches *(Jnbw ḥḏ)* ansprechen.

497 vgl. *n mꜣ.tw* in: Wb II, S. 9, 10ff. Hier wird der geläufige Ausdruck *n mꜣ.tw*: „unsichtbar" positiv umgesetzt: *mꜣ.tw* = „sichtbar". Zu denken ist dabei an Steinplastik, die die Osiris-Bahre mit Isis und Nephthys wiedergibt, vgl. etwa das spätzeitliche Granitbett aus Abydos: Otto, E., Hirmer, M.: Osiris und Amun, Kult und heilige Stätten, München 1966, Abb. 18 und 19.

498 Ergänzung nach Zeile 62; Der Text geht in Zeile 62 weiter mit: *ptr=sn sw mnḫ=sn jm=f...*

499 vgl. dazu die Festgesänge der Isis und Nephthys nach Erman, A.: op. cit., S. 934; auch Sakkara-Särge der Saitenzeit thematisieren dies: „sie schützt dich, damit du nicht ertrinkst", Sethe, K: Dramatische Texte, S. 39g.

500 *spr* in Wb IV, S. 103, 8 ff.; ab näg. direkt konstruierbar.

21c	*[tꜣ[501]] /////////////////*	[Land] ///////////////////////////////
	[ḫpr Wsjr] m tꜣ m	[So geschah es, dass Osiris] in die Erde gelangte im
22	*ḥwt-sr m [gs-mḥ.tj n tꜣ pn]* [502] //////////////////	Fürsten-Haus, [auf der nördlichen Seite dieses Gebietes] ////////////////////

9. DRAMATISCHER TEXT: DIE BERGUNG DES OSIRIS-LEICHNAMS

20a	*ḏd-mdw Ḥrw (ḫft) Js.t Nb.t-Ḥw.t*	Horus spricht zu Isis und Nephthys:
	jsj nḏrj jm=f	„Geht, fasst ihn!“ [503]
	20b | *[Wsjr[504]]* | //// |	| [Osiris] | ////////// |
21a	*ḏd-mdw Js.t/Nb.t-Ḥw.t(ḫft) Wsjr*	Isis und Nephthys sprechen zu Osiris:
	jjj.n=n jtj=n kw [sn=n[505]]	„Hiermit kommen wir, damit wir Dich ergreifen (können), [unser Bruder].“
	21b | *[Wsjr]* | //////// |	| [Osiris] | ////////// |

10. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES UM DEN OSIRIS-KREIS

23	*[ḫpr].n[506] qd(.w) ḥw.t[-sr]* ////////////////////////	[So geschah es] dass gebaut wurde das [Fürsten-]Haus. ////////////////////[507]

501 Ergänzung nach Sethe, K.: op. cit., S. 40.

502 ergänzt nach der Parallele in Zeile 64; nach Kollation und Fotografie sind die Zeichen *m, tꜣ* und *m* in Zeile 21c eindeutig zu sehen, vgl. Bild 16.

503 vgl. dramatische Teile im Mundöffnungsritual, Otto, E.: Das Ägyptische Mundöffnungsritual, Teil I Text, Teil II Kommentar, ÄgAbh. 3,1 u. 3,2, Wiesbaden 1960, S. 60-63 Szenen 10-17; auch Wb II, S. 383, 16.

504 Osiris zu ergänzen, vgl. Zeile 13b-18b; in den Zeilen 20 und 21 habe ich die Vermerke als 20b und 21b bezeichnet, den Rest der Zeilen als 20c und 21c, im Gegensatz zu Breasted, der sie zu b zählt.

505 Ergänzungsvorschlag für Lückenbeginn.

506 nach Vorschlag von Sethe, K.: op. cit., S. 42, müsste *ḫpr* in Zeile 22 gestanden haben.

507 ///: Ob hier eine Beschreibung der Anlage folgte?

11. DRAMATISCHER TEXT

24a,b	*ḏd[-mdw]Gb (ḫft) Ḏḥwtj* *//////////////////*	Geb spricht zu Thoth [508] //////////////////

12. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES?[509]

24c	*//////////////////*	//////////////////
25a	*( ) //////////////////*	(Spatium)[510] //////////////////
26a	*( ) //////////////////*	(Spatium) //////////////////

13. DRAMATISCHER TEXT

25b	*ḏd-mdw Ḥrw*[511] *//////////////////*	Horus spricht zu //////////////////
26b	*ḏd-mdw Ḥrw //////////////////*	Horus spricht zu //////////////////

14. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: OSIRIS UND DAS MEMPHITISCHE KÖNIGTUM[512]

27	*//////////////////*[513] *dj Js.t jnt* *//////////////*	////////////////// (und) Isis veranlass-te, dass geholt wurde //////////////
28a-35a	*///* *////*[514]*///* *//////*	// / //

508 Hinweis auf die Rolle des Thoth und (Ptah/) Geb als Akteure in der Erzählung.

509 nach dem Textverlauf müsste hier eine Bezugnahme oder Anspielung auf die acht Formen des Ptah sein.

510 Nach Kollation sind in den Zeilen 25a, 26a eindeutig zumindest am Anfang der Zeilen Spatien, d.h. es wurde bewusst freigelassen.

511 Nach Kollation ist in den Zeilen 25b und 26b Horus eindeutig zu sehen.

512 scheinbar das Thema des folgenden Dramatischen Textes.

513 Entgegen Sethe ist hier wohl eine vollständige Erzählungszeile anzusetzen; so fehlen die Trennungslinie und der *ḏd-mdw*-Vermerk.

514 Auch hier ist entgegen Sethe wohl von einer erzählenden Einheit auszugehen, da sich an keiner anderen Stelle im Text zwei Dramatische Teile übereinander befinden.

15. DRAMATISCHER TEXT: DER OSIRIS-KREIS UND DAS KÖNIGTUM (DES PTAH[515])

28b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) [Ḥrw Stš]*[516]	Isis spricht zu [Horus und Seth] (d.h. dem König):
	mj [t]n w[ḏꜣ][517] //////////	„Kommt doch, zieht (feierlich) ein, //////////!“
29b	*ḏd[-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw Stš]* *ḥtp jr=ṯn*[518] ///////////////	Isis spricht [zu Horus und Seth]: „Lasst Euch doch nieder ///////////!“
30b	*ḏd-mdw Jst (ḫft) Ḥrw [Stꜥ]* *[nḏ]m n=ṯn ꜥnḫ*[519] *jr=s* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth]: „Angenehm sei Euch das Leben ////!“
31b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw [Stš]* *sw(t) ꜥḥ=f rm(w)=ṯn* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth]: „Er ist der, der Euer Weinen wegnehmen wird[520] //////////“
32b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw [Stš]* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth] /////////
33b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw [Stš]* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth] /////////
34b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw [Stš]* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth] /////////
35b	*ḏd-mdw Js.t (ḫft) Ḥrw [Stš]* //////////	Isis spricht zu Horus und [Seth] /////////

515 Hier acht Mal als „Horus und Seth“ benannt, unter deutlicher Anspielung auf die verschiedenen (acht) Formen des Gottes, vgl. auch Zeilen 48ff.

516 Ergänzung nach Sethe, K: Dramatische Texte, S. 44: hier auf Ptah als König bezogen, vgl. Zeile 9.

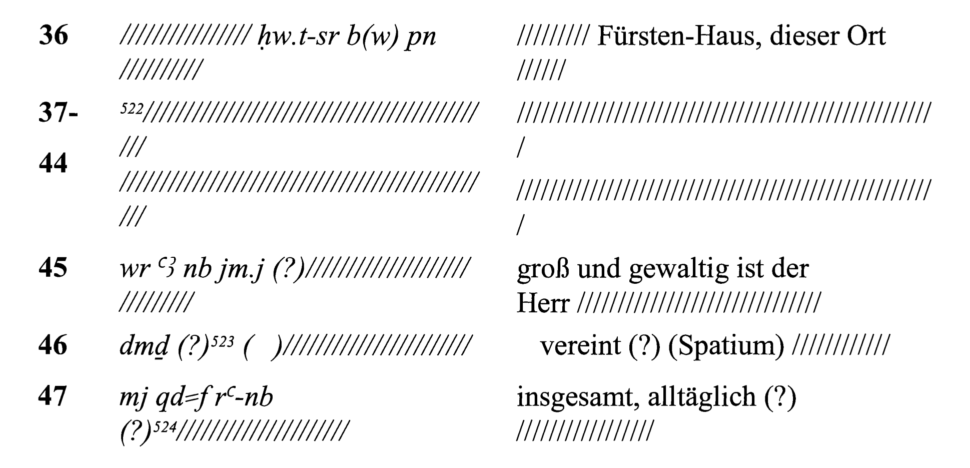
517 Ergänzungen nach Rößler-Köhler, in Anspielung auf die *wḏꜣ-rsj*-Form des Ptah; die Ptah-Formen nach der Abydos-Liste (KRI 1, 174 f.); vgl. dazu Kees, H.: Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos, in: Rec. Trav. 37, Paris 1915, S. 57-73,.

518 Anspielung auf die *ḥtp-ḏr.t*-Form des Ptah.

519 Anspielung auf die *nḏm-ꜥnḫ*-Form des Ptah.

520 Anspielung auf *ꜥḥ-rmw*-Form des Ptah.

16. FORTSETZUNG DES EXPLIKATORISCHEN ERZÄHLTEXTES: OSIRIS UND DIE PTAH-FORMEN (?) IN MEMPHIS[521]



36	*//////////////// ḥw.t-sr b(w) pn /////////*	///////// Fürsten-Haus, dieser Ort //////
37-44	[522]// /// // ///	/// / /// /
45	*wr ꜥꜣ nb jm.j (?)/////////////////// ////////*	groß und gewaltig ist der Herr //////////////////////////////
46	*dmḏ (?)[523] ( )//////////////////////*	vereint (?) (Spatium) ////////////
47	*mj qd=f rꜥ-nb (?)[524]/////////////////////*	insgesamt, alltäglich (?) ////////////////

521 In diesem erzählenden Teil könnte weiter Bezug genommen worden sein auf die folgenden acht Formen des Ptah. Ein Bezug zu Osiris ist gleichfalls im Text wegen der Erwähnung des *ḥw.t-sr* anzusetzen (vgl. Zeile 64); die im Anschluss folgende Liste der Ptah-Formen, Zeile 49aff., verweist auf die vergleichbare Liste aus dem Abydos-Tempel (s. dazu Anm. 525), in deren Rahmen u. a. die Ptah-Form *dmḏ tꜣ.wj* erscheint, die auch hier in Zeile 51b ergänzt werden kann. Hinzu kommt die Nennung von Ptḥ-wr (Zeile 52a) bzw. die Betonung des Ptah als *wr ꜥꜣ* von Zeile 53. Damit lässt sich m. E. hier ein Auftreten der Ptah-Formen aus der folgenden Liste der Zeile 49aff. ansetzen (*dmḏ tꜣ.w,j wr ꜥꜣ*).

522 Nach Kollation des Steines ist in Zeile 37 ein *ḏd* zu sehen, allerdings etwas höher angesetzt als die *ḏd-mdw*-Vermerke in den Zeilen 28b-35b; in der Zeile 39 sind in der Mitte der Zeile auf niedrigerer Höhe als die *ḏd-mdw*-Vermerke in den Zeilen 28b-35b zwei Trennungslinien, die möglicherweise einen szenischen Vermerk bilden. Beides weist auf eine weitere Dramatische Passage im unteren Bereich des Denkmals hin.

523 im Berliner Ptah-Hymnus Vers 73, vgl. Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, Hymnus Nr. 143; und in der Götterliste von Abydos, vgl. Anm. 521; nach Kollation und Fotomaterial ist *dmḏ* deutlich zu sehen; danach folgt ein Spatium.

524 Nach Kollation ist hier *rꜥ-nb* deutlich zu sehen.

17. LISTE DER ZUVOR ANGESPROCHENEN (?) FORMEN DES PTAH[525]

48[526]	*nṯr.w ḫpr.w m Ptḥ*	Die Götter, die aus Ptah entstanden:[527]
49a	*Ptḥ ḥr.j (j)s.t-wrt*[528] /	Ptah, das Oberhaupt des „großen Sitzes" (Memphis) |
	[rsj jnb.w=f][529]	[der südlich-seiner-Mauer ist]
50a	*Ptḥ-Nnw* / *jtj [jrj] Jtmw*	Ptah-Nun | der Vater, der Atum schuf
51a	*Ptḥ-Nn.t* / *mw.t msj(t) Jtmw*	Ptah-Naunet | die Mutter, die Atum ins Leben brachte[530]
52a	*Ptḥ-wr* / *ḥꜣ.tj ns*[531] *pw n psḏ[.t]*	Ptah, der Große/ Alte | dieses Herz und diese Zunge der Neunheit[532]

525 Diese Listenform gleicht den „alten" Opferlisten, so etwa der Götterliste von Abydos, aber auch den sog. dramatischen Texten, die tabellarisch gestaltet sind und mit altem Sprachgebrauch und knappen, aber vielsagenden Worten arbeiten; vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 9, 10; auch Erman, A.: Denkmal memphitischer Theologie, S. 920; und Baines, J.: An Abydos List of Gods and an old Kingdom use of texts, in: Baines, J., James, T. G. H., Leahy, A., Shore, A. F. (ed.): Pyramid studies and other Essays presented to E. S. Edward, Occasional Publications 7, London 1988, S. 125 ff. Trotz der tabellarischen Form dieser Liste enthält sie keinen dramatischen Text im Gegensatz zu den vorangehenden entsprechenden Texteinheiten der Memphitischen Theologie.

526 horizontal in größerer Schrift geschrieben, als Überschrift (bzw. Titel, vgl. Paratexte in 2.3.2.3.2 Fiktionalität) gemeint, die sich als Abschluss der Liste noch dem Beginn von Zeile 53 anschließt.

527 *ḫpr m*: hier als „entstehen aus" gewertet, parallel zum der Liste folgenden *ḫpr m ḥꜣ.tj ḫpr m ns* (Zeile 53).

528 *(j)s.t-wrt* als Bezeichnung für Memphis, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 47.

529 Nach der Abydos-Liste ergänzt als *die* memphitische Form des Ptah.

530 Ptah als Vater und Mutter, d.h. als Schöpfer schlechthin; die älteste Erwähnung der Achtheit (Pyr. 446) nennt die Namen Nun, Naunet – wie in dieser Passage – zusammen mit Amun und Amunet, die hier bewusst nicht erwähnt wurden, vgl. Altenmüller, H.: Achtheit, in: LÄ I. Sp. 56, Anm. 4; Sethe, K.: Amun und die Achturgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, Berlin 1929, § 142. Bemerkenswert ist, dass der demotische Papyrus Berlin 13603 – die sogenannte demotische Memphitische Theologie – Amun und Amunet in einem ähnlichen Zusammenhang gesondert dazu erwähnt: „Um die Zehn Namen voll zu machen" (2,1) nach Erichsen, W., Schott, S.: Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. Demot. Berlin 13603), Wiesbaden 1954, S. 53f., vgl. auch K. Sethe, K.: op. cit., § 138 ff.

531 gespaltene Kolumne.

532 vgl. Zeile 8 und 11: das ist die alte Rolle des Geb als Denker und Sprecher der Götter seit PT.

49b	*[Ptḥ-nḏm-ꜥnḫ] / ///// nb ḫ[r].t nb ꜥꜣ ///// [=f] nb nṯr(?) msj nṯrw*[533]	[Ptah, der Lebensversüßer] | ///// Herr über allen Be[da]rf, dessen jegliche(s) ///// groß ist, der Gott (?), der die Götter schuf
50b	*[Ptḥ-ꜥḥ-rmw] / ///// njw[.t]*[534] *///// msj nṯrw*	[Ptah, der die Tränen abwischt][535] | ///// Schutzschirm /////, der die Götter schuf
	( )	(Spatium)
51b	*[Ptḥ-dmḏ tꜣ.wj(?)*[536]*] / ///////////////////*	/////////////////// [Ptah, der die beiden Länder zusammen brachte] | ///////////////////
	( )	(Spatium)
52b	*Ptḥ-nfr*[537] *///// / [sḫpr Nfrtm]*[538] *r šr.t Rꜥw rꜥ-nb*	Ptah, vollkommen ////// | [der entstehen lässt Nefertem] an der Nase des Re, alltäglich[539]
	( )	(Spatium)

18. EXPLIKATORISCHER TEXT : PTAH, DAS HERZ UND DIE ZUNGE ALS SCHÖPFUNGS- UND LEBENSPRINZIP SCHLECHTHIN

53	*(nṯr.w ḫpr.w m Ptḥ)*[540] *ḫpr(.w) m ḥꜣ.tj ḫpr(.w) m ns*[541] *m tj.t Jtmw*	(Die Götter, die aus Ptah entstanden,) entstanden (also) durch das Herz und durch die Zunge[542], und zwar als Abbild/Realisation[543] des Atum.[544]

533 Ergänzungen nach Rößler-Köhler, vgl. Anm. 521 und nach Fotografien/Kollation.

534 vgl. Wb II, S. 201, 5 und Lebensmüder, Z. 45.

535 *nḏm-ꜥnḫ* und *ꜥḥ-rmw* in dieser Folge nach der Götterliste von Abydos und hier Zeilen 30b, 31b.

536 vgl. Zeile 13c.

537 ob zu *nfr-ḥr* zu ergänzen? ////.

538 Ergänzung Rößler-Köhler, u. a. nach PT § 266a.

539 vgl. Sandman Holmberg, M.: The God Ptah, Lund 1946, S. 58; auch bei Wolf, W.: Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII), in: ZÄS 64, Berlin 1929, S. 34.

540 Wiederholung von Zeile 48, um den Anschluss von Zeile 53 zu verdeutlichen.

541 gespaltene Kolumne.

542 d.h. Ptah, vgl. Zeile 52a, in der Ptah als das Herz und die Zunge der Neunheit angesprochen wird.

543 vgl. dazu Ockinga, B.: Gottesebenbildlichkeit, ÄA 7, Wiesbaden 1984, S. 123.

544 Anspielung auf die Neunheit: acht Formen + Ptah.

	jw wr ꜥꜣ Ptḥ swḏ(.w) [n=f[545] *nṯr.w nb].w kꜣ.w=sn sk*[546] *m ḥꜣ.tj pn m ns pn*[547]	Über alle Maßen groß ist Ptah: [Ihm] wurden (ja) alle Götter und ihre Ka-Kräfte überwiesen (in seiner Rolle) als dieses Herz und diese Zunge.
	( )[548]	(Spatium)
54	*<jw> ḫpr.n Ḥrw jm=f <jw> ḫpr.n Ḏḥw.tj jm=f*[549] *m Ptḥ*	Es entstand (aber auch) Horus[550] durch es (das Herz), und es entstand Thoth [551]durch sie (die Zunge) und damit aus Ptah.
	ḫpr.n sḫm ḥꜣ.tj[552] *ns m ꜥ.wt [nb ḥr] sbꜣ wnt=f*[553] *m-ḫnt*[554] *ḫ.t nb m-ḫn(t) rꜣ nb n nṯr.w nb.w rmṯ nb ꜥw.t nb ḥfꜣ.t nb*	(So) geschah es, dass das Herz und die Zunge über [alle] Gliedmaßen Macht besitzen, entsprechend der Lehre, dass sie (Herz/Zunge) sich befinden in jedem Leib bzw. in jedem Mund und zwar bei allen Göttern, allen Menschen, allem Vieh und Gewürm;
	ꜥnḫ=t(w) ḥr kꜣꜣ.t jḫ.t nb mrr.t=f	und man lebt durch all das, was von ihm (dem Herzen) erdacht und gewollt wird[556],
	ꜥnḫ=t(w) ḥr wḏ(.t)-mdw (jḫ.t nb mrr.t=f)[555]	und durch all das, was von ihr (der Zunge) befohlen und gewünscht wird.[557]

545 Ergänzung nach Rößler-Köhler: Raum dafür ist vorhanden.

546 *sk* (sic) für das alte *jsṯ*: „und", vgl. PT § 1626.

547 gespaltene Kolumne.

548 vgl. Anm. 426.

549 gespaltene Kolumne.

550 d.h. das Königtum.

551 d.h. das Wissen.

552 nur ideographisch geschrieben.

553 *wnt* = dass, vgl. Gardiner, A.: Egyptian Grammar, London ^{3}1973, §§ 233 und 223 Ende.

554 *m-ḫnt* = in etwas sein, Wb III, S. 302.

555 Hier wurde eine gespaltene Kolumne in der Vorlage angesetzt.

556 *Kꜣꜣ.t* (+ Objekt) parallel zu *mrr.t=f* gesetzt, vgl. *kꜣꜣ.t-jb* bzw. *kꜣ.t-jb* Wb V, S. 83, 84.

557 *wḏ(.t)-mdw* (+ Objekt) parallel zu *mrr.t=f* gesetzt, vgl. Anm. 556.

55	*psḏ.t=f m-bꜣḥ=f*	(So) ist seine Götterversammlung (auch) direkt bei ihm,
	m jbḥ.w m sp.t(j)[558]	(nämlich) in Gestalt von Zähnen und Lippen.
	mtw.t ḏr.tj Jtmw jpꜣ[559]	Dies entspricht dem Samen und den Händen des Atum:
	ḫpr[.n js] psḏ.t Jtmw m mtw.t=f m ḏbʿ.w=f	Es entstand [ja] die Neunheit des Atum aus seinem Samen und durch seine Finger.
	psḏ.t ḥm pw jbḥ.w sp.tj m rꜣ pn[560] *mꜣṯ rn n jḫ.t nb.t prj.n Šw Tfn.t jm=f*	Dagegen stellt die (zuvor genannte) Götterversammlung Zähne und Lippen dar, und zwar in diesem Mund (Ptah), der ersonnen hat den Namen aller Dinge und aus dem auch Schu und Tefnut hervor gekommen sind,
56	*msḫn.t*[561] *nṯr.w*	dem Geburtsort der Götter nämlich.
	(jw) mꜣꜣ jr.tj sḏm msḏr.wj	(Und) das Sehen der Augen, das Hören der Ohren
	ssn fnḏ ṯꜣw	und das „Riechen“ der Nase,
	sjʿr=sn ḫr ḥꜣt.j[562]	sie erstatten regelmäßig Bericht vor dem Herzen[563],
	ntf[564] *dd prj ʿrqjj.t nb(.t)*	während es wiederum jegliches Verständnis (daraus) entstehen lässt[565]
	jn ns wḥm kꜣꜣ.t ḥꜣ.tj	und die Zunge umsetzt[566], was das Herz bedenkt.

558 gespaltene Kolumne.

559 archaisierend von näg. *pꜣj*? vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, § 460; dies ist ein Beispiel für Hyperkorrektion.

560 vgl. Anm. 532: Anspielung auf Geb als *rꜣ pʿn* (kluger Mund).

561 vgl. Wb II, S. 148.

562 ideographisch geschrieben, vgl. Anm. 552; als *jw=f sḏm=f* gewertet.

563 als der übergeordneten Instanz.

564 hier in der *jn*-Konstruktion ntf korrekt anstelle des vorangehenden *sw(t)*!

565 für *ddj prj ʿrqjj.t nb(.t)*.

566 eigentlich „wiederholen“.

	sw(t) msj nṯr.w nb.w	Er (Ptah) ist (damit) derjenige, der alle Götter entstehen ließ,
	Jtmw psḏ.t=f sk[567]	(auch) Atum und seine Neunheit.
	ḫpr.n js mdw-nṯr nb m kꜣꜣ.t[568]	Es geschah ja ein jedes Gotteswort durch den Gedanken des
57	*ḥꜣt.j wḏ.t ns*	Herzens und den Befehl der Zunge.

EINZELNE SCHÖPFERTATEN DES PTAH

sw(t) jrj kꜣ.w mtn[569] *ḥms.wt*[570]	Er ist der, der die Ka-Kräfte schuf und die Hemsut-Kräfte einsetzte,
jrr ḏfꜣw nb ḥtp.t nb m md.t tn	der entstehen lässt jegliche Nahrung und alle Opfergaben, und zwar durch diese Rede (das genannte Schöpferwort[571]),
jrr mrr.t msḏ.t[572]	der, der das erschafft, was erwünscht ist (das Gute), (aber auch) das, was nicht erwünscht ist (das Schlechte),
sw(t) dj ꜥnḫ n ẖr(.j)-ḥtp dj mt n ẖr(.j)-ḫnb.t[573]	denn er ist der, der Leben spendet an den, der Freundlichkeit besitzt, und den Tod dem zuweist, der ein Verbrecher ist.[574]

567 vgl. Anm. 546.

568 Der Satz beginnt in Zeile 56 und geht in Zeile 57 weiter. Der Zeilenwechsel unterbricht ihn.

569 eigentlich mṯn (Platz anweisen), vgl. Wb II, S. 175.

570 zu ḥmsw.t vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 62, 63.

571 vgl. Zeile 56 Ende.

572 gespaltene Kolumne; In den Inschriften des Edfu Tempels wird dieser Ausdruck auf den König übertragen D. Kurt übersetzt: „Der mächtige König […], der Beliebtes wie Unbeliebtes entscheidet" vgl. D. Kurt: Edfu VII, 91,3 S. 157, Anm. 3, in: Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I Übersetzungen Band 2, Wiesbaden 2004.

573 gespaltene Kolumne; zu *ḫnb*.t vgl. Wb III, S. 254: In Kontrast zu *ḥtp* „Schuld" und „Unschuld"?

574 J. P. Allen, Genesis in Egypt, in: Yale Egyptological Studies 2, S. 45-47; Zur Freiheit und die Entstehung des Bösen in Vergleich zu CT Spruch 1130 vgl. O. Pavlova, Praedestinatio and Liberum Arbitrium in the Memphite Theology, in Russian academy of Sciences. Institute of Oriental Studies (ed.), Ancient Egypt and Kush: in Memoriam M. A. Korostovtsev, Moscow: Nauka, S. 324-325.

	sw(t) jrj kꜣ.t nb ḥmw.t nb	(Auch) schuf er jegliche Tätigkeit und alles Handwerk;
	jrj.t ꜥ.wj šm(.t) rd.wj	die Bewegung der Arme, das Schreiten der Beine
58	*nmnm ꜥ.t nb ḫft wḏ=f md.t*[575]	und die (gleichmäßige) Bewegung eines jeden Gliedes erfolgen (nämlich) auf seinen (des Ptah) Befehl hin.
	(j)n kꜣꜣ.t ḥꜣ.tj pr.t m ns jrr.t ꜣw n jḫ.t nb	Der Gedanke des Herzens und der „Ausstoß“ der Zunge sind (also) das, was die Versorgung für alles garantiert.
	ḫpr.n ḏd jrj tmw sḫpr nṯr.w r [576] *Ptḥ*	(Deshalb) geschah es, dass zu Ptah gesagt wird: „Der, der alles schuf, (und) der die Götter entstehen ließ“.
	Tꜣ-ṯnn [j[577]*]s pw msj nṯr.w prj.n jḫ.t nb jm=f m ḥtp m ḏfꜣw*[578] *m*	Tatenen ist es also, der die Götter schuf und aus dem alles entstand an Speisen und Nahrung
59	*ḥtp.t-nṯr.w m jḫ.t nb.t nfr.t*	sowohl das Götteropfer als auch alle anderen guten Sachen.
	sw(t) Ḏḥwtj sꜣ(ꜣ) ꜥꜣ pḥ.tj=f r nṯr.w	Er ist (auch) Thoth, der Weise, dessen Kraft größer ist als die der (anderen) Götter.
	sw(t) ḥtp[579]	Er ist derjenige, der zufrieden ist,
	m-ḫt jrj.t=f jḫ.t nb.t	nach seiner Erschaffung der „Welt“
	mdw-nṯr nb sk[580]	und (dem Ausspruch) eines jeden Schöpferwortes:

575 Sethe liest *wḏ.t tn* (diesen Befehl), vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 66 und muss dementsprechend emendieren.

576 ḏd r, vgl. Wb V, S. 620, 6.

577 Ergänzung nach Sethe, K.: op. cit., S. 67.

578 gespaltene Kolumne.

579 Man beachte die spielerische Schreibung von *ḥtp* mit verdrehtem *p* und *t*, um den Bezug auf Ptah zu betonen.

580 vgl. Anm. 546.

	(jw) msj.n=f nṯr.w jrj.n=f njw.wt grg.n=f sp(ꜣ).wt dj.n=f nṯr.w ḥr ḫm(.w)[581]	Er schuf die Götter, er gestaltete die Ortschaften und gründete die (Gau)gebiete und konnte (so) einsetzen die Götter über ihre (jeweiligen) Heiligtümer
60	*=sn srwḏ.n=f pꜣw.t=sn grg.n=f ḫm.w=sn*	und ihre Opferkuchen festsetzen, nachdem er (zuvor) ihre Heiligtümer gegründet hatte.
	(jw) stwt.n=f ḏ.t=sn r ḥtp jb.w=sn	Er gestaltete ihre Leiblichkeit in der Weise, dass ihre Herzen zufrieden waren.
	sw(t) ꜥq nṯr.w m ḏ.t=sn m ḫt nb m ꜥꜣ.t nb(.t) m jm(.w) nb jḫ.t nb rd(.t) ḥr-ḫtw=f	Und er war es (dann auch), der die Götter in ihre Leiblichkeit eintreten ließ, bestehend aus diversen Hölzern, aller Art (kostbaren) Edelsteinen und verschiedenen Erdsorten[582], (kurz: aus) allem, das auf ihm (als Tatenen) wächst.[583]
61	*(jw) ḫpr.n=sn jm*	Und sie nahmen Gestalt an darin.

DER SCHÖPFER ALS KÖNIG IN MEMPHIS

sw(t) jꜥb n=f nṯr.w nb.w kꜣ.w=sn js(t)[584] *ḥtpj ḫnmjj*[585] *m nb tꜣ.wj*	Er ist (also) der, der in sich vereint alle Götter und ihr Ka-Kräfte. D(ies)er „Zufriedensteller“ und „Vereiniger“ ist (zugleich) der Herr über beide Länder,

581 wird gelesen mit *sn* (ihre) Anfang Zeile 60.

582 als Applikationen (etwa Fayence, Pasten, etc.).

583 zu Ptah und Tatenen als Mineraliengötter, vgl. Sandman Holmberg, M.: The God Ptah, S. 22; *ḥr-ḫtw=f* als Nebenform in den Königsgräbern belegt, vgl. Wb III, S. 347, 14/ 15.

584 dieses Mal *js*, ähnlich wie in PT, geschrieben, vgl. dagegen zuvor.

585 vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 71.

	ʿnw.t nṯr[586] *js.t wr.t*[587]	und der Thronsitz ist die Scheune-des-Gottes,
	ẖnm.t jb nṯr.w jm.j(w) ḥw.t(-kꜣ)-Ptḥ nb.t ʿnḫ nb ( )[588]	die das Herz der Götter erfreut, die sich in Memphis befinden, der Herrin allen Lebens, (Spatium) durch
	jrr.t ʿnḫ-tꜣ.wj jm=s	die für den Lebensunterhalt der beiden Länder[589] gesorgt wird,

OSIRIS, MEMPHIS UND DER KÖNIG

62	*n-wnt*[590] *Wsjr mḥj=f ḥr mw=f*[591]	weil es (nämlich) Osiris war, der in seinem/ihrem Wasser ertrank;
	mꜣ.tw Js.t Nb.t-Ḥw.t ptr=sn sw mnḫ=sn jm=f	sichtbar sind (deshalb) Isis und Nephthys, wie sie auf ihn aufpassen und an ihm wohltätig wirken.
	wḏ Ḥrw n Js.t Nb.t-Ḥw.t m ḏdj nḏrj=sn m Wsjr ẖwj=sn mḥj=f	Horus befahl (ja) Isis und Nephthys: „Verweilt nicht!“, damit sie Osiris packten und verhüteten, dass er (weiter) im Wasser schwamm.
63	*pḫr=sn r tp-tr=s(n)*[592]	Und sie kamen daher zur rechten Zeit
	spr=sn sw r tꜣ	und brachten ihn an Land,

586 determiniert mit Tatenen-Figur.

587 als Bezeichnung von Memphis, vgl. Sethe, K.: op. cit., S. 71, 75.

588 hier findet sich ein Freiraum im Original, der tatsächlich existiert nach Prüfung am Fotomaterial und Kollation.

589 Anspielung auf den Memphisnamen *ʿnḫ-tꜣ.wj*.

590 für *n-nt.t.*, vgl. Anm. 553.

591 vgl. Anm. 496, 497; und Sethe, K: Dramatische Texte, S. 73; offenbar auf das Wasser des memphitischen Bereiches (*Jnbw-ḥḏ*) bezogen.

592 Der Text lautet: *r tp-tr-sw*: Hier scheinen „zur rechten Zeit“ (*r tp-tr*) und „zum richtigen Zeitpunkt“ (*r tr=sn*) zusammen gefallen zu sein. Zur Schreibung *sw* für *=sn* (näg.), vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, §§ 78, 79.

ꜥq=f sbḫ.wt štꜣ.w[593] *m ḏsr.w*[594] *n.w nb.w nḥḥ r nmt.t wbn-m-ꜣḫ.t-ḥr-mṯn.w-Rꜥw m js.t wr.t*

So trat er ein in die Torstätten des „Geheimen“ (Nekropole), in der Abgeschirmtheit der Herren der Ewigkeit und gemäß der Bestimmung (des Ritualbuches) vom „Aufgehen-im-Horizont-auf-den-Wegen-des-Re“[595], und zwar auf „den großen Thron“/in Memphis.

64 *ẖnm=f m stp-sꜣ*[596] *snsn=f r nṯr.w Tꜣ-ṯnn Ptḥ nb-rnp.wt=s(n)* [597]

Er betrat (auch) die „Götterwohnung“ (als Teil des Tempels) und verbrüderte sich mit den Göttern und (mit) Tatenen und Ptah, dem Herrn ihres Unterhaltes.[598]

ḫpr Wsjr m tꜣ[599] *m ḥw.t-sr m gs-mḥt.t n tꜣ pn*

(So) geschah es, dass Osiris in die Erde gelangte im „Haus des Fürsten“ auf der Nordseite dieses Gebietes.

spr n=f r=f sꜣ=f Ḥrw ḫꜥ.(w) m njswt-bjtj m ẖnw-ꜥ(ḥ)[600] *jtj=f Wsjr ḥnꜥ nṯr.w tpj.w-ꜥ=f jm.jw-ḫt=f*

Und es kommt zu ihm dorthin sein Sohn Horus, sobald er (erstmals) erscheint als König von Ober- und Unterägypten, und zwar in die „Residenz“[601] seines Vaters Osiris und derjenigen Götter, die seine (des Horus/Königs) Vorfahren sind und die sich in seinem (des Osiris) Gefolge befinden[602].

---

593 vgl. Sethe, K. op. cit., S. 74.

594 *ḏsr.w* (Reinheit, Abgeschirmtheit), vgl. Wb V, S. 615, b III.

595 Zu dieser Art der Titelverzeichnisse vgl. Weber, M.: Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter, Köln 1969, S. 127ff.

596 vgl. Wb IV, S. 341, II.

597 geschrieben: *sw*, vg. Anm. 592.

598 deutliche Anspielung auf den Titel *nb-rnp.wt* (auch Herr der Jahre)

599 ruft auch Assoziation mit „zur Erde werden“ hervor.

600 alte Schreibung, vgl. Wb III, S. 372.

601 Sethe übersetzt mit „in die Arme nehmen“, vgl. Sethe, K: Dramatische Texte, S. 77.

602 Dieser letzte Teil bezieht sich offensichtlich auf den Besuch des Königsfriedhofes von Memphis, einschließlich des Osirisgrabes dort, durch den jeweiligen neu gekrönten König! Die Zeilen 62-64 erscheinen zwar redundant im Hinblick auf die Erzählung Zeile 17c ff., jedoch mag diese Wiederholung betonend auf die historische Situation Bezug nehmen (Schabaka in Memphis).

2.3.1.2.4 GRAFISCHE UND SPRACHLICHE MERKMALE

An dieser Stelle müsste eigentlich die Analyse aller im Text vorkommenden Wortarten und Wortformen stehen, um den besonderen Schwerpunkt des Textes aufzuzeigen. Im Falle der Memphitischen Theologie liegt jedoch die Textbesonderheit auf der Hand: Es ist der alte Sprachgebrauch in vielen Wortarten und -formen. Deshalb beschränke ich mich hier darauf, diese Textbesonderheit im Einzelnen herauszustellen; alles Weitergehende würde außerdem den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Wie zu Anfang (Unterkapitel 2.2.4) gezeigt wurde, datieren viele Ägyptologen aufgrund grafisch-sprachlicher Merkmale die Textvorlage der Memphitischen Theologie in die älteren Epochen der altägyptischen Kultur, d.h. von der Vor- und Frühgeschichte bis zum Ende des Alten Reiches. In der Tat ist die Tendenz des Textes zu altem Schrift- und Sprachgebrauch nicht zu verkennen. Deshalb werde ich im Folgenden versuchen, eine Zusammenfassung aller diesbezüglichen sprachlichen und grafischen Argumente zu präsentieren. Anschließend zeige ich dazu die inzwischen neu gewonnenen Erkenntnisse auf.

Zunächst gilt es, eine Unklarheit in der Terminologie zu beseitigen: Junker spricht von inneren Anhaltspunkten und äußeren Anzeichen für das Alter des Textes.[603] Unter inneren Anhaltspunkten versteht Junker den geschichtlichen Rahmen und den politischen Kontext des Textes. Äußere Anzeichen sind die grafischen und sprachlichen Merkmale des Textes. Im heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch versteht man jedoch unter textinternen Elementen die grafischen und sprachlichen Merkmale innerhalb eines Textes, Stichwort: „Synchronie". Unter textexternen Elementen (äußere Anzeichen bei Junker) versteht man heute den geschichtlichen und politischen Kontext außerhalb eines Textes, Stichwort: „Diachronie". Zur historisch-politischen Argumentation verweise ich dabei auf Junker, dessen Ansicht ich im Abschnitt 2.2.4 über die Datierungsproblematik ausführlich dargestellt habe, werde jedoch an späterer Stelle die diachronen Aspekte in der modernen Sichtweise noch näher darstellen, Stichwort: „Intertextualität".

Die sprachlich-grafischen Merkmale, die für ein hohes Alter des Textes zu sprechen scheinen, stellen sich wie folgt dar:

1. grafische Merkmale:
   - Der Text wurde retrograd niedergeschrieben, eine Schreibweise, die religiöse Papyri zu allen Zeiten gern aufweisen. Für Erman und

603 Junker, H.: Götterlehre von Memphis, APAW 1939, Phil.-hist. Kl. No 23, Berlin 1940, S. 6, 11.

Sethe jedoch ist diese rückläufige Schreibung der Memphitischen Theologie ein Hinweis auf eine Abschrift von einer uralten Vorlage[604], vergleichbar dem Text der Geburtslegende in Deir el Bahari.

- Die Orthografie des Textes entspricht weitgehend der der Texte aus dem Alten Reich, insbesondere den Pyramidentexten.[605] Diese Orthografie zeigt Unregelmäßigkeiten in der Schrift selbst, d.h. die Schrift ist mal eng gedrängt, mal weitläufig. Das Phänomen entsteht nach Sethe durch den Versuch, die Texteinheiten nicht durch Zeilenwechsel auseinander reißen zu müssen. In der Memphitischen Theologie gibt es deshalb, so Sethe, kein Beispiel für die Brechung eines Wortes beim Übergang zu einer neuen Zeile[606], was zu Wortverkürzungen bzw. zur Zusammengruppierung mehrerer Wörter führt, wie etwa bei *ḥn^c nṯrw* am Ende der Zeile 64 .
- Außerdem finden sich Wortschreibungen, die epigraphfisch kaum zu einer anderen Zeit als im Alten Reich möglich waren, wie *nb.t ^{c}nḫ* in Zeile 61 und *sw* in Zeile 9 und Zeile 11c oder *bw* in Zeile 10a und 11a [607], aber auch Worte wie *wḏ* in Zeile 62 oder *fnḏ* in Zeile 56 und *wpj* in Zeile 17a , *wpj* in Zeile 12b oder *jw^c.t* in Zeile 14b, 15b , *msj* in Zeile 10a , *mḥw* in Zeile 11a . Auch die Schreibung mit phonetischen Komplementen vor dem Stammeszeichen, ist für das Alte Reich typisch, z.B. *spr* in Zeilen 20b, 63 , und *pḫr* in Zeile 63 [608].

Ebenso ist die Spaltung der Kolumne mit Nebeneinanderstellung paralleler Satzglieder ein altes Phänomen, das nach Sethe zwischen der 4. und 11. Dynastie auftaucht[609].

---

604 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 1.

605 Erman, Denkmal memphitischer Theologie, in: SPAW 43, S. 923.

606 Sethe, K.: op. cit., S. 3.

607 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 3.

608 ibid.

609 Sethe, K.: op. cit., S. 2.

2. sprachliche Merkmale:
   - Gebrauch der alten Form des Pronomens 2. m. sg. *kw* in Zeile 21a anstelle von *ṯw*[610].
   - Gebrauch der Präposition *ḏr* im Sinne von *m*[611].
   - Weglassen der Suffixschreibung der 1. Ps. Sg. in Zeile 14a und 16[612].
   - Nutzung des Erzählpartikels *sw*[613].
   - Die Form , die üblicherweise geschrieben wurde.
   - Die Schreibung von *šmꜥ* als *šnꜥ*.
   - Der Gebrauch der Pluralform *jpw*, verderbt zu *jpꜣ*.
   - Und schließlich der Gebrauch von *(j)sk* statt *jsṯ*[614].

Dies sind also die bisherigen Argumente, mit denen die Datierung in das Alte Reich begründet wurde. Inzwischen ist man jedoch zu neuen Erkenntnissen gelangt, die etliche dieser Argumente widerlegen. Sie möchte ich in gleicher Reihenfolge auflisten:

- Bei den grafischen Merkmalen haben fast alle Ägyptologen die Pyramidentexte als Parallele herangezogen. Die Orthografie betreffend sind ihre Bemerkungen nachvollziehbar, jedoch finden sich vergleichbare Grafien auch in späteren Texten[615]. Auch die gespaltene Kolumnenschreibung ist keinesfalls allein ein Phänomen des Aten Reichs, sondern erscheint zumindest auch in den Sargtexten, die sie häufig genug bieten. (NB: Die „Brechung" einer Worteinheit lässt sich zumindest einmal im Text nachweisen, Zeile 59, 60: *ẖm(.w)=sn*, dies entgegen Sethe.)
- Bei den sprachlichen Merkmalen ist als erstes zu vermerken, dass der Gebrauch von *kw* nicht nur zwischen der 4. und 11. Dynastie zu finden ist, wie Sethe meint, sondern auch in jüngeren religiösen Texten, wie im Pfortenbuch oder im Dramatischen-Ramesseums-Papyrus , bei dem Sethe selbst den Verdacht hatte, dass *kw* absichtlich unnormal und alt geschrieben sei.[616]

---

610 Erman, op. cit., S. 928.

611 Sethe, op. cit., S 4 (hier gelesen als *ṯw r*).

612 Erman, op. cit., S. 920.

613 Sethe, op. cit., S. 4, auch der Exkurs bei Erman, op. cit., S. 947-950 (hier als *swt* gelesen).

614 Sethe, op. cit., S. 5.

615 Angefangen von dem CT, über Ritualtexte und Jenseitsbücher später Grabanlagen bis hin in die Ptolemäerzeit, die zudem gern alles Vokabular, insbesondere der PT, wieder aktiviert.

616 vgl. Junker, H.: Götterlehre, S. 14 und Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, S. 197.

- Die Präposition *ḏr* im Sinne von *m*: „hinzu“ existiert nicht außerhalb der Memphitischen Theologie[617], zu ihrer Auflösung in die Gruppe „*t(w) r*“ vgl. Übersetzung Zeile 10a Anm. 457.
- Zum „alten“ Erzählpartikel *sw*, das in dieser Form bei keinem wirklich alten Text erscheint, sei auf Junge und Grapow verwiesen[618]: Statt dessen handelt es sich um das neuägyptische Pronomen der Präsens I-Reihe, das parallel zum alten Pronomen *swt* benutzt wurde.[619]
- Zu der Form bemerkt schon Junker, dass die alte Sprache im Allgemeinen sparsam mit Zeichen war, deswegen sei dies kein Zeichen für ein hohes Alter. Vereinzelt gibt es jedoch Belege für in der Spätzeit.[620]
- Zur Schreibung von *šmꜥ* als *šnꜥ* verweist Junge auf die Beleglage: der älteste Beleg für diese Schreibung stammt aus der Memphitischen Theologie selbst. Deshalb ist auch *šnꜥ* kein Beweis für ein hohes Alter[621], ebenso wenig die „verderbte“ Form *jpȝ*, deren Herkunft aus dem Neuägyptischen Junge überwiegend darlegt.[622]
- Die mehrfache Umsetzung der alten Partikel *jsṯ*: „und“ in eine Form *(j)sk*, die hierfür nie existiert hat[623], zeugt ebenso von später fehlerhafter Archaisierung.
- Hinzu kommt, dass im Text selbst Schreibungen existieren, die deutlich jünger sind. Sethe bezeichnet solche Schreibungen als vom Schreiber modernisiert.[624]

Alle diese Gegenargumente schließen zwar nicht grundsätzlich aus, dass der Text bzw. seine Vorlagen dennoch alt gewesen sind, wie dies Sethe auch bei dem Dramatischen-Ramesseums-Papyrus[625] oder dem Text der Geburtslegende des Königs in Deir el Bahari[626] vermutet hat, lassen jedoch Zweifel an dem angesetzten Alter zu.

---

617 sämtliche PT-Belege von Wb V, S. 592, 11 und 12 bedeuten gerade umgekehrt: „von hier“!

618 Junge, F.: op. cit., S. 197, mit Grapow-Zitat.

619 vgl. Schenkel, Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, S. 110, auch Junge, F.: op. cit., S. 197; Barta, W.: Der Epilog der Götterlehre von Memphis, in: MDAIK 28 1972, S. 94ff.

620 vgl. Junker, H.: op. cit., S. 15.

621 Junge, F.: op. cit., S. 197; vgl. WB IV, S. 506, 12.

622 Junge, F.: op. cit., S. 197, 198.

623 vgl. Edel, E.: Altägyptische Grammatik, § 371 (als weiterer Beleg: CT V 156d).

624 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 3, 4.

625 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 91.

626 Junker, H.: Götterlehre, S. 13-15.

2.3.1.2.5 AUFBAU, GLIEDERUNG UND KOHÄRENZ

Bei der Betrachtung des Aufbaus und der Gliederung des Textes wird die Anordnung der Elemente untersucht, wie z.B. Rahmung, Wechsel von Erzählung und direkter Rede, Wechsel des Themas, Wechsel von Ort und Zeit, Einführung neuer Personen oder die auffällige und häufige Verwendung eines Wortes.

Der Text des Schabaka-Steines ist in mehrere Felder aufgeteilt, wobei die Reihenfolge dieser Felder umstritten ist (s. Forschungsgeschichte Unterkapitel 2.2.1). Ich selbst gehe davon aus, dass es zumindest drei Einheiten im Text gibt. Zwei davon werden deutlich hervorgehoben: Dies sind zum einen die horizontalen Zeilen 1 und 2, die man als Metatext bezeichnen kann (Einheit I, vgl. Bild 14). Dieser Metatext besteht wiederum aus zwei kleineren Einheiten, aus der Widmung und dem sog. Kolophon, der die Fundgeschichte des Textes präsentiert. Die gesamte Einheit hebt sich dadurch hervor, dass sie in horizontaler und in größerer Schrift über dem Haupttext mit seinen Kolumnen erscheint. Zum Zweiten ist auch der rechte Teil des Haupttextes (Zeile 48-64, Einheit III, vgl. Bilder 17 und 18), beginnend mit der Liste der acht Ptah-Formen, die die gesamte Höhe des senkrechten Textfeldes einnimmt, deutlich vom restlichen Text abgesetzt und zudem durch die kleine horizontale Überschrift (Zeile 48) zu Anfang der Liste markiert. Die Liste ist in Form einer großen Tabelle gestaltet und in „stichwortartigem" Stil gehalten. Sie wurde mit viel freiem Raum, d.h. nicht gedrängt, eingraviert, und ihr folgt ein fast lückenloser Textblock, nun allerdings in gedrängter Schrift, über die Entstehung durch das Herz und die Zunge, d.h. über Ptah und seine Schöpfungskraft, bis zum Ende der Inschrift (Zeile 53-64). Diesen Einheiten steht der linke Teil des Haupttextes (Zeile 3-24, Einheit II, Bilder 15 und 16) gegenüber, der einen erzählenden Text beinhaltet. Gekennzeichnet ist dieser Teil durch viele Spatien, Verdoppelungen, gedehnte Zeichen (z. B. *nṯrw* in Zeilen 6 und 7) und durch die Einfügung mehrerer Tabellen mit dramatischem Inhalt (Zeilen 10a/ b-12a/ b; Z. 13a/ b-18a/ b; Z. 20a- 21a und Z. 24a).[627]

Der Inhalt dieses linken Teiles behandelt zunächst erzählend die Rolle Ptahs bei der Erschaffung des Königtums, danach folgt als Erzählthema „Osiris, Memphis und das Königtum (des Ptah)!" Hier nun findet sich eine Art waagerechte Trennlinie etwa mittig im linken Textfeld, die ab Zeile 10 die dramatischen tabellarischen Anteile von den erzählenden Anteilen scheidet. Gebildet wird diese waagerechte „Markierung" zunächst durch die Abschlüsse der vier ersten dramatischen Texte, die sämtlich im oberen

627 außerdem – nach einigen wenigen Resten – Z. 25b-26b und Z. 28b-35b.

Textfeld auftreten (bis Zeile 24). Unterbrechungen stellen hier allein die durchgehenden Kolumnen Zeile 19 und Zeilen 22/23 dar.

Ab Zeile 25 bis 35 wird die Markierung dann durch den Beginn von zumindest zwei nach unten gesetzten dramatischen Texten fortgeführt; wie weit sich diese waagerechte Unterteilung des Textfeldes noch nach rechts fortsetzte ist aufgrund der Zerstörungen zwischen den Zeilen 37 bis 47 nicht mehr klärbar.[628] Unterbrochen werden offenbar auch diese Tabellen des unteren Textfeldes, so noch deutlich erkennbar anhand der Zeilen 27 und 36. Hinzu kommen noch die sog. szenischen Vermerke[629], die gesonderte Felder sind. In ihnen befinden sich Götternamen, Ortschaften oder Kultgegenstände, wie in Zeile 10b-12b und Zeile 13b-18b.

Den Übergang von der ersten zur zweiten und dritten Texteinheit bildet ein waagerechter freier Raum, der ungefähr die Höhe einer Zeile (2,18 cm) und die Breite des gesamten Textfeldes umfasst (132 cm). Der Übergang von der zweiten (linken) zur dritten (rechten) Texteinheit befindet sich dagegen in der Nähe des stark zerstörten Mittelteils des Steines mit seinen Spuren der sekundären Nutzung des Steines (Zeile 25-47). Die vor diesem Übergang noch vorhandenen bzw. zu erkennenden Zeichenreste weisen auf eine Fortsetzung der genannten waagerechten Trennlinie und damit des zweiten Textteiles hin, zumindest in Zeile 25-26 und dann in Zeile 28-35 finden sich dramatische Text-Sequenzen. Die Zeile 27 ist dagegen im Original eindeutig durchgehend, d.h ohne Trennlinie, zu lesen.[630] Diese Trennlinie scheidet demnach hier weiterhin zwischen erzählenden und dramatischen Anteilen, wenn auch jetzt die dramatischen Teile im unteren Bereich des Textfeldes zu finden sind (Zeile 25b-26b und 28b-35b). Der noch folgende Text der Zeilen 36-47 ist allerdings fast völlig zerstört mit Ausnahme der Erwähnung des *Ḥwt-sr* in Zeile 36 (schon in Zeile 23 angesprochen und erneut in Zeile 64 folgend) und von *wr ꜥꜣ nb* in Zeile 45 (erscheint ähnlich in Zeile 53). Von daher ist zu vermuten, dass es sich bei diesen Zeilen 36-47 um die Fortsetzung der vorangehenden Erzählung handelt mit Rück- und Vorgriffen.

628 nach Kollation ist in Zeile 39 ein Vermerk deutlich zu sehen; vgl. Anm. 522.

629 vgl. dazu Sethe, K: Dramatische Texte, S. 9, 10, Jansen-Winkeln nennt sie Szenentitel, vgl. Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache in der Dritten Zwischenzeit. Vorarbeiten zu einer spätmittelägyptischen Grammatik, ÄAT 26, Wiesbaden 1994, S. 97.

630 Nach Prüfung am Fotomaterial, Kollation und entgegen Breasted (Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 42) gibt es außerdem in Zeile 27 kein *ḏd mdw*, wie in den Zeilen vorher und nachher; auch Zeile 36 beinhaltet keine tabellarische Auflistung mehr, im Gegensatz zu ihrer Vorgängerzeile 35; (Bild 16).

Die erzählenden Anteile vom zweiten Textteil umrahmen also die dramatischen tabellarischen Anteile, d.h. der erzählende Text (ab Zeile 3) ist fortlaufend von links nach rechts zu lesen. Von Zeile 9 zu 10c erscheint dabei ein Spatium, das einen Wechsel in der Sinneinheit in ein- und derselben Erzählung darstellt.[631] Ein ebensolches Spatium findet sich von Zeile 12c zu 13c.[632] Die Erzählung setzt sich dann unterhalb des dramatischen Textes fort (einschließlich Zeile 18c) und wird weitergeführt in Zeile 19.[633] Die Erzählung verläuft im Folgenden um den dramatischen Text Zeilen 20a/b - 21a/b herum, und zwar mit den Zeilen 20c und 21c, und geht weiter bis zu den teilzerstörten Zeilen 22 und 23. In letzteren ist die Erwähnung von Osiris und seiner Bestattung im Fürsten-Haus in Memphis zu vermuten. Sind diese Textrekonstruktionen richtig, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass der nunmehr zerstörte rechte Part des zweiten Textteiles in toto die Verbindung zwischen Osiris, Memphis und Formen des Ptah behandelt hat, sich die Erzählung also weiter fortsetzte. Dafür sprechen besonders noch erhaltene Teile der dramatischen Texte Zeilen 20a, 21a und 29b bis 31b, die den Tod des Osiris betreffen bzw. im Kontext des Osiris-Kreises auf bekannte Formen des Ptah anspielen. Der zweite Textteil hätte dann ursprünglich bis zu den Ptah-Formen in der Götterliste gereicht. Als „Höhepunkt" folgt der dritte Textteil mit seiner Betonung des göttlichen Primates von Ptah, an den sich nochmals das Osiris-Geschehen, jetzt mit dem Fokus auf die königliche Nachfolge in Memphis (drei Zeilen) als Ende anschließt. Die letzten zwei Zeilen des Gesamttextes könnten dabei, inhaltlich gesehen, den eigentlichen Zweck dieser Wiederholung signalisieren, und zwar mit ihren Hinweisen auf den uralten Königsfriedhof von Memphis und dessen traditionellen Besuch durch den gerade gekrönten königlichen Nachfolger (hier auf Schabaka oder Schebitku bezogen? vgl. Kap. 4.1 Herrschaftsdiskurs).

Die „dramatischen Einheiten" oder „tabellenförmigen Zitate", wie ich sie nennen möchte, sind beim Schabaka-Stein in den Textverlauf eingeflochten. Das heißt, hier werden Sätze oder Zitate in „alter Form" eingeschoben, die dergestalt die Richtigkeit, Glaubwürdigkeit und das hohe Alter des Textes beweisen und so zu Respekt vor ihm führen sollten. Die Gestaltung dieser „tabellarischen Zitate" zeigt jedoch mit ihrer deutlich an der

631 vgl. zu dieser Funktion der Spatien Rößler-Köhler, U.: Zum Problem der Spatien, S. 383-408.

632 vgl. Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 41.

633 Breasted, J. H.: op. cit., S. 42 Anm. 1: Durch den Vergleich mit Zeile 62 seien Zeile 18 und 19 miteinander als Ganzes zu lesen.

Erzählung haftenden Struktur den sekundären Charakter dieser sog. „Dramatischen Texte".[634]

Eine sprachliche Äußerung erweist sich dadurch als Text, dass ihre Teile aufeinander verweisen und sich nur aus dem Zusammenhang erklären lassen, d.h. durch die Kohärenz eines Textes.[635] Durch verschiedene Faktoren nun wird ein Text als Sätze übergreifendes Gebilde konstruiert. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen sind dabei nicht gleichmäßig fest: So gibt es Texte, in denen die Elemente eher lose aneinander gefügt sind. Solche Texte, in denen sich Asyndeta (unverbundene Sätze) häufen, nennt Jansen-Winkeln „satzhafte Texte".[636]

In der Memphitischen Theologie sind als solche Asyndeta die dramatischen Teile des Textes zu werten, wobei jedoch ihr inhaltlich-semantischer Bezug eindeutig ist: „Pseudo"-Asyndeta. (NB: Beobachtbarer Mangel an Kohärenz in Teilen eines Textes kann damit auch als Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des Textes dienen, und zwar durch die Feststellung von Schnittstellen, Spannungen und Widersprüchen im Text selbst.[637])

Um dergestalt die Kohärenz eines Gesamttextes zu erkennen, muss er anhand der drei folgenden Ebenen untersucht werden:

- Auf der Ebene von *Syntax und Stil*. Auf dieser Ebene wird der Text nach Faktoren, wie Pronominalverweisen oder Konjunktionen und Wiederholungen (Rekurrenz) untersucht. Die Verfolgung der Pronominalverweise in der Memphitischen Theologie erweist den Text als stark kohärent, denn das absolute Pronomen 3. sing. m. „*sw(t)*" zieht sich durch den ganzen Text: Es kommt vor in den Zeilen 8, 9, 11c, 13c, 14c, 56, 57, 59, 60 und 61. Dieses Pronomen verweist eindeutig auf den Gott Ptah, der als Hauptfigur im Text dargestellt wird.
  Auch die Wiederholungen spielen im Text eine verbindende Rolle. Wiederholt werden Ausdrücke wie etwa *mꜣṯ m rn wr* (Zeile 3) in Zeile 13c (vgl. auch Zeile 55) oder die osirianische Geschichte der Zeilen 19, 20 in den Zeilen 62, 63.
- Auf der Ebene der *Semantik* betrachtet man die Thematik und den Inhalt des Textes und verfolgt die Entwicklung des Geschehens: In der Memphitischen Theologie findet sich z.B. eine thematische Fortsetzung des Beginns mit der Erzählung von Horus und Seth (in Memphis) zwi-

---

634 Dies etwa im Gegensatz zu den „dramatischen Texten" des Dram. Ram. Pap., die keinerlei direkt lesbare Bezüge zu den Begleittexten bieten.

635 Egger, W.: Methodenlehre, S. 29 und 79.

636 Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 12.

637 Egger, W.: op. cit., S. 81.

schen den Zeilen 7 bis 13c. Die darauf folgende Zeile 15c setzt dann mit *ḫpr.n* die Erzählung, d.h. eine weitere Folge von Ereignissen, fort. Teilweise mit der gleichen Wortwahl „wiederholen" die dazugehörigen dramatischen Texte bzw. tabellenartigen Zitate hier die Erzählgeschehnisse, umgesetzt lediglich in wörtliche Rede.
Mit der Zeile 17c beginnt eine neue Erzähleinheit, in der *Osiris* und seine Bestattung in *Memphis* beschrieben werden. Mit diesen „Stichworten" wird die Verknüpfung zu der vorherigen Erzählung über Memphis und zur nachfolgenden Erzählung in den Zeilen 18c und 19-22 von der Bergung des Osiris hergestellt. In den Zeilen 20a und 21a wird die Bergung des Osiris dann nochmals in dramatischer, d.h. dialogischer Form, dargestellt. Auch im folgenden Abschnitt des Textes wird wohl über die Osiris-Geschichte berichtet, wie der tabellarische Dialog Zeile 24a mit Erwähnung des Thoth nahe legt, denn die Rolle Thoths ist auch aus anderen Texten in diesem Zusammenhang bekannt. Ebenso lässt das Auftreten von Isis in den Zeilen 26ff. trotz der Zerstörung darauf schließen, dass auch in diesem Abschnitt weiterhin von der Osiris-Geschichte berichtet wird. Dafür spricht außerdem das erneute Auftauchen des „Fürsten-Hauses" (*Ḥw.t-sr*) in Zeile 36.
Von Bedeutung ist dabei jedoch, dass in den „tabellarischen Zitaten" (Zeilen 28b-35b) zu diesem sehr zerstörten Textabschnitt neue Komponenten in der Osiris-Geschichte auftreten: Jetzt wird durch die Erwähnung von „Horus und Seth" eine Königsgestalt angesprochen, die mit Ptah zu verbinden ist (vgl. dazu Zeile 9), und die Rede der Isis an diese Doppelgestalt verweist auf bekannte Formen dieses Gottes (*wḏ3-[rs]*, *ḥtp[ḏr.t]*, *nḏm-ʿnḫ* und *ʿḥ-rmw*).[638] Sie werden offenbar als Formen Ptahs in den späteren Zeilen 49-52 wieder aufgenommen, stellen also das literarische Mittel dar, um von der Osiris-Geschichte auf den Abschnitt der Schöpfung durch Ptah überzuleiten. All das weist auf eine starke Kohärenz des Textes hin, trotz der größeren Zerstörung im Mittelteil.
Im dritten Textteil stellt die beginnende Zeile 48, die als Überschrift der Liste der Ptah-Formen dient, gleichzeitig auch ein Verknüpfungsmittel zum nachfolgenden Text dar, denn die erste Zeile nach der Liste, Z. 53, ist das Prädikat zur Aussage von Zeile 48. Die Zeilen 48-53 ergeben, als Einheit gesehen, die wesentlichen Gottesformen, die aus Ptah, diesem Herzen und dieser Zunge, entstanden und begründen so –

638 Das Auftreten des Geb – neben Thoth – in Zeile 24a könnte ebenfalls schon in diese Richtung verweisen, vgl. dazu die Geb-Rolle des Ptah, Z. 7 ff.

vgl. Zeile 53 – das Primat ihres Schöpfers über die Götterwelt, dies in Anlehnung an die alte, entsprechende Rolle des Atum.
Die sogenannte „Naturlehre“ in den Zeilen 54 und 56, die man für einen Einschub in den theologischen Text hält[639], nimmt allerdings die zuvor in den Zeilen 52a, 53 und 54 bei Ptah erwähnten Begriffe „Herz“ und „Zunge“ wieder auf und erklärt zuvor ihre Funktion als Prinzip des geordneten Lebens und damit als Schöpfungsprinzip, das Ptah vertritt. Von einem „Einschub“ kann also bei dieser Textkohärenz nicht ausgegangen werden, vielmehr stellen die Passagen der Zeilen 54, 56 integrale Bestandteile des Gesamttextes dar, vgl. auch Zeilen 56 und 57.
Zeile 55 setzt dann die Rede über die Götter, die aus Ptah entstanden sind, und über die übergeordnete Rolle Ptahs gegenüber der heliopolitanischen Götterneunheit fort, vernetzt diese Aussagen jedoch erneut mit der Lehre von „Herz“ und „Zunge“, wie u. a.[640] der Ausdruck „dieser Mund“ für Ptah zeigt. Gleichzeitig stellt die Bezeichnung „dieser Mund“ deutliche Anspielung auf die zu Textbeginn genannte Rolle des Ptah als Geb (Z. 6ff.) dar, indem sie die alte Geb-Bezeichnung als „*rꜣ pꜥn*“[641] an dieser Stelle aktiviert und so auch den königlichen Aspekt des Schöpfers in Zeile 55 mit anspricht.
In Zeile 56 findet sich die Fortsetzung der Lehre von Herz und Zunge, d.h. von Ptah, als Lebensprinzip aus Zeile 54. Hier wird nochmals mit dem Bild des Körpers das Primat des Ptah als oberste Instanz (Herz und Zunge) des geordneten Lebens betont. Mit dem letzten „Absatz“ am Ende von Zeile 56/Anfang 57 erfolgt dann die Zusammenfassung des bisher über Ptah ausgesagten: „Er ist damit derjenige, der alle Götter entstehen ließ, auch Atum und seine Neunheit. Denn es geschah ja ein jedes Schöpfungswort (*mdw-nṯr*) durch den Gedanken des Herzens und den folgenden Befehl der Zunge!“
Die anschließenden Zeilen 57-61 führen einzelne Taten des Schöpfers aus und kommen an ihrem Ende auf Ptah als göttlichen König zurück, dessen Residenz *Memphis* ist. Damit wird zugleich ein Bezug zur Osiris-Geschichte in Memphis gesetzt, die in den folgenden Zeilen 62-64 wiederum erwähnt wird, jetzt jedoch (wenn nicht schon früher in den zerstörten Textbereichen von Zeilen 24ff. angesprochen) die traditio-

639 vgl. Krauss, Wie jung ist die memphitische Philosophie, in: Gold of Praise, S. 243 ff.

640 So werden hier Lippen und Zähne (des Ptah als „Mund“) gegen den Samen und die Hand des Atum gesetzt, ebenso die Verbindung *mꜣṯ rn* betont (anstelle des „Aushauchens“ und „Aussprechens“, bei Atum).

641 vgl. PT §§ 1618b, 1620a.

nelle Bindung des *Königs*nachfolgers an alle Vorgänger*könige* gerade in *Memphis* betont (und damit auf die Situation anspielt?).

- Auf der Ebene der *Pragmatik* wird ein Text auf seine einheitliche Wirkabsicht hin untersucht, die ja dem Text und seinen verschiedenen Elementen Einheit und Kohärenz verleiht[642]. Die Diskussion über die Wirkabsicht des Textes möchte ich jedoch im Rahmen der pragmatischen Textanalyse behandeln. Vorweg kann man immerhin soviel sagen: Das Ziel des Gesamttextes ist die Verherrlichung der Stadt Memphis und ihrer Rolle in der ägyptischen Kultur. Durch die Betonung der Wichtigkeit von Memphis in jedem Abschnitt des Textes zeigt sich die Memphitische Theologie zusätzlich als stark kohärenter Text.

Nach dieser kurzen Beschreibung des Textes in seinem Aufbau, seiner Gliederung und Kohärenz möchte ich schon vorgreifend klarstellen, dass für mich der Text *eine* Einheit darstellt, die *einem* erzählenden Sinnstrang folgt. Zugleich ist er in einer fast wissenschaftlich zu bezeichnenden, d.h. argumentativen, dramatischen und theologischen Sprache erzählt. Damit behaupte ich nicht, die Gattungsproblematik dieses Textes lösen zu können. Das Gattungsproblem muss von den Ägyptologen noch genauer und klassifizierter untersucht werden. Für den Schabaka-Stein, den man noch immer nicht einer bestimmten Textgattung zuordnen kann, habe ich jedoch einige Vorschläge, die ich in meinen späteren Ausführungen noch diskutieren werde.[643]

2.3.1.2.6 WORTSCHATZ UND STILMERKMALE

In jedem Text wird nur eine Auswahl des Wortschatzes einer Sprache verwendet. Diese Wortwahl ist in der Regel auch ein charakteristisches Merkmal eines Textes. An dieser Stelle führe ich allerdings nur die Wörter auf, die die Eigenart des Textes der Memphitischen Theologie charakterisieren. Eine ausführlichere Behandlung folgt dann in dem Abschnitt über das semantische Inventar (Kap. 2.3.1.3.2). Die Eigenheit eines Textes zeigt sich auch in seinen sprachlichen Ausdrucksformen und den vom normalen Sprachgebrauch abweichenden, stilistischen und rhetorischen Verwendungen.

---

642 Egger, W.: Methodenlehre, S. 31.

643 Im Text selbst, in Z. 2, wurde das Denkmal als Schrift (*sš*) und nicht als Stele bzw. Befehlsstein (*wḏ*) bezeichnet, vgl. dazu Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 41; vgl. auch Unterkapitel 434 (Aufstellungsort der Memphitischen Theologie). Die exakt definierten Begrifflichkeiten und Gattungen sind nicht nur in der Ägyptologie problematisch, sondern generell in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen.

Ein charakteristisches Wort für den Text ist das Verbum *mꜣṯ* (zweimal mit Präposition „*m*"), das im Text in den Zeilen 3, 13c und 55 erscheint. Im Wörterbuch wird *mꜣṯ* + *m* übersetzt mit „jemanden mit Namen benennen".[644] Die einzige Belegstelle für diese außergewöhnliche Bedeutung ist jedoch die Memphitische Theologie selbst. Im Text hat dieses Verb meines Erachtens durchaus seine normale Bedeutung „(etwas) ausdenken, ersinnen" und wird mit der Präposition nur im Gebrauch erweitert zu „(etwas) ausdenken, ersinnen *als*", wobei das direkte Objekt implizit ist.[645]

Ebenfalls charakteristisch ist der Gebrauch des absoluten Pronomens 3. Ps. Sg. mask. nach der neuägyptischen. Präs. I-Reihe *sw(t)* in den Zeilen 8, 9, 11c, 13c, 14c, 57, 59 und 60, das ich schon im Rahmen der Kohärenz vorgestellt habe.

In der Memphitischen Theologie, insbesondere in den dramatischen Teilen, zeigt der Redakteur außerdem das Bestreben, ähnlich klingende Worte nebeneinander zu verwenden. In Zeile 10a beispielsweise nutzt er die Verbindung *jsj ṯ(w)* klanglich passend zum Namen *Swtj* (Seth). In Zeile 11a gebraucht er (eventuell auch passend zum Namen *Ḥrw*?) das Wort *mḥjw* (ertrunken) und in Zeile 11b das Wort *mḥw* (Norden), in der Zeile 16b verwendet er das Wort *sꜣb* (Schakal) statt *Wpwꜣwt* (Upuaut), dies klanglich passend zur Zeile 16a *sꜣ n sꜣ=j*.[646]

Zu den stilistischen Merkmalen des Textes, die vom normalen Sprachgebrauch abweichen, gehört z.B. die hier auftretende Schreibung für *ḥtp.w* (der zufrieden ist), die jedoch mit der Konsonantenfolge *pt* statt *tp* am Ende des Wortes komplementiert wird. Das hat zur Folge, dass sowohl *ḥtp* als auch *Ptḥ* gelesen werden kann (Zeile 59) bzw. beides als „Ptah, der zufrieden ist". Ein möglicherweise rhetorisches Mittel könnte auch die Aufspaltung des Namens *Ptḥ-Tꜣṯnn* in *Ptḥ-Tꜣṯ* am Ende der Zeile 2 und dem *nn* am Ende der Zeile 3 darstellen; sie hätte dann als Verknüpfungsmittel gedient zwischen dem Ptah-Tatenen aus Zeile 2 und dem Ptah in Zeile 3. Und schließlich ist die Schreibung der horizontalen Zeile 48 zu erwähnen, die eine Art „Kreuzworträtsel-Effekt" erzielt, indem sie sowohl als Überschrift für die Götterliste in den Zeilen 49-52 und gleichzeitig als Beginn der Zeile 53 dient.

---

644 Wb II, S. 34.

645 vgl. Urk IV, S. 261.

646 generell zu Wortspielen vgl. Guglielmi, W.: Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren Wolfahrt Westendorf überreicht von seinen Freunden u. Schülern I: Sprache, S. 491-506.

2.3.1.3 SEMANTISCHE ANALYSE

„Semantik ist die Lehre von der Bedeutung sprachlicher Zeichen und Zeichenfolgen, also der Beziehungen zwischen Zeichengestalt und Zeichengehalt bei Wörtern, Sätzen und Texten“.[647] Dabei wird die große Menge von Elementen, die einen Text konstituieren, klassifiziert und in einen Zusammenhang gebracht. Die Semantik gibt Anweisungen, wie diese Menge von Elementen als geordnete Vielfalt erkannt werden kann und in welcher Beziehung die einzelnen Elemente zueinander stehen.

Die semantische Analyse gliedert sich in die Wort-Begriffs-Semantik, die Textsemantik und die narrative Analyse:

2.3.1.3.1 WORTSEMANTIK

In der Wortsemantik geht es um die Bedeutung eines Wortes innerhalb seines kulturellen Umfeldes. Diese Analyseart beginnt erst langsam, in die ägyptologischen Arbeiten einzudringen. Ein Beispiel für die Nutzung der Wortsemantik in der Ägyptologie ist die Untersuchung Roeders: „Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten-Kulttexten“. In dieser Untersuchung analysiert er Begriffe wie *njsw.t* und *bjtj*[648]. Auch Roeders Untersuchung zum Begriff *jnj* bietet ein Beispiel für eine wortsemantische Analyse in der Ägyptologie.[649]

Die Bedeutung eines Wortes hängt immer auch vom Kontext ab, in dem es verwendet wird. Es geht also um die Bedeutung eines Wortes im Allgemeinen und dann in einem bestimmten Kontext.[650] Das Wort steht dabei in zweifacher Beziehung zu seinem Kontext: Erstens in syntagmatischer und zweitens in paradigmatischer Beziehung. Dadurch erhält es seine präzise Bedeutung.

„Syntagmatisch“ meint die lineare (synchrone) Verknüpfung von Wörtern, die zu einer sinnvollen Wortkette führt. In manchen Fällen wird die Bedeutung (Aussage) eines Wortes durch ein weiteres oder mehrere darauf folgende Wörter präzisiert, z.B. „Er geht in den zweiten Stock“ und „Er trägt einen Stock“.[651]

---

647 Egger, W.: Methodenlehre, S. 93.

648 Röder, H.: Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten-Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996.

649 Roeder, H.: unveröffentlichter Vortrag mit dem Titel „Das ‚Bringen (*jnj*)‘ des Feindes als das kultursemantische Paradigma des ‚Nisut‘ und seine Relevanz in der Ramessidenzeit“, gehalten anlässlich des 3. Internationalen Symposiums zur ägyptischen Königsideologie 2001 in Bonn.

650 Egger, W.: Methodenlehre, S. 110.

651 Egger, W.: op. cit., S. 111.

„Paradigmatisch“ heißt, dass ein Wort zu einer Gruppe von Wörtern gehört, die untereinander ausgetauscht werden können, ohne ihren Sinn zu verlieren. Wörter einer solchen Gruppe nennt man die paradigmatische Klasse oder das semantische Umfeld, z.B. Stock, Stab, Waffe etc.

Insbesondere bei Motiven und semantischen Feldern spielt der Kontext für die Bedeutung eines Wortes eine große Rolle. Mit „Motiv“ ist ein einzelnes Wort oder eine Wortverbindung gemeint, die aufgrund der mehrfachen Verwendung in einem bestimmten Kontext eine zusätzliche Bedeutung gewinnt, wie z.B. der Ausdruck „*mꜣṯ m rn-wr*“: „die königliche Titulatur ersinnen“ in der Memphitischen Theologie oder das „Hintreiben des Osiris in seinem Wasser“: „*mḥj Wsjr ḥr mw=f*“. „Semantische Felder“ wiederum sind paradigmatisch zusammenhängende Wörter, die immer wiederkehren, wie z.B. die Osiris-Geschichte (für die Fruchtbarkeit) des Landes Ägypten.

Die „Bedeutung“ eines Wortes besteht zusätzlich aus kleineren Bedeutungselementen, die als Bedeutungskomponenten bezeichnet werden. Ein Wort hat mehrere Bedeutungskomponenten mit anderen Wörtern gemeinsam, z.B. hat das Wort Mann die Komponente „menschlich“, gemeinsam mit den Wörtern Frau, Kind, Greis usw. Daneben hat das Wort andere Komponenten, die es von den vorgenannten Wörtern unterscheiden, wie z.B. das Geschlecht. Die Bedeutung eines Wortes ist von daher die Summe seiner Bedeutungskomponenten.

Die wortsemantische Analyse beginnt in der Regel mit der Feststellung des syntagmatischen und paradigmatischen Kontextes eines ausgewählten Wortes. Dann folgt in einem zweiten Schritt die Zerlegung in Wortkomponenten. Als letztes erfolgt die Analyse von Motiven und semantischen Feldern, in denen das Wort vorkommt.

Eine vollständige Analyse der Wortsemantik würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen. Ich möchte jedoch betonen, dass ich die Wörter *mꜣṯ*, *nfr* und Herz (*ḥꜣ.tj*) und Zunge (*ns*) in der Memphitischen Theologie für untersuchenswert halte: Die wortsemantische Analyse dieser Wörter könnte zu einem besseren Verständnis des Textes führen. Wie hier schon aufgezeigt wurde, bietet das Wort *mꜣṯ* mehr Bedeutungsbreite, als im Wörterbuch angeführt wird. Auch die Untersuchung der Begriffe Herz und Zunge, die in der Memphitischen Theologie als Schöpfungsinstrumente Ptahs dargestellt werden und für ihn stehen können, wäre für das Verständnis des Textes von großer Bedeutung. Es müsste dabei ihre paradigmatische Klasse identifiziert und untersucht werden, wie sie zu den Begriffen *ḥw* (Ausspruch) und *sjꜣ* (Erkenntnis) stehen, die in der ägyptischen Überlieferung

eine ähnliche Rolle im Vollzug der Schöpfung spielen.[652] Ebenfalls von Bedeutung ist das Wort *nfr*, das im Kolophon folgendermaßen vorkommt: *ꜥḥꜥ.n spẖr.w sš pn n-mꜣw.t nfr.w r jmj=f ḥr ḥꜣt* („Da wurde diese Schrift aufs Neue abgeschrieben, wobei sie schöner wurde, als ihr Inhalt vorher war"). Auch diese Bedeutung „schön sein" ist meines Erachtens näher zu bestimmen. Im Zusammenhang mit der Sonne wurde das Wort *nfr* bereits mehrmals diskutiert, so etwa von Assmann in seinen „Liturgischen Liedern".[653] Er verweist auf die Arbeiten von Loret und Stock, die für *nfr* die Bedeutungen „fertig sein", „vollendet sein", „reif sein" und „der sich ewig erneuernde" herausgearbeitet haben. Assmann schlägt die Bedeutung „die Schönheit der Morgensonne" vor, d.h. die erneuerte Vollkommenheit der vollkommen restituierten Lebenskraft, die sich in der als „Altern" erfassten Strahlung der Tagesfahrt verbraucht. Reiche fasst in ihrer Arbeit[654] den Begriff *nfr* als eine Modalität des Daseins auf, d.h. die Art und Weise des Existierens bzw. die Erscheinung, Eigenschaft und Wesensart des Aton. Diese Form der Deutung hätte zur Folge, dass in der Memphitischen Theologie mit „Verschönern" des Textes auch die Vollendung und Fertigstellung des Textes gemeint sein könnte, (neu geschriebene) Ergänzungen wären damit nicht ausgeschlossen.

2.3.1.3.2 TEXTSEMANTIK

„Der Text ist der Ort von Möglichkeiten von Sinn".[655] Er ist damit zugleich ein Verweissystem, d.h. jedes Element verweist auf ein anderes Element im Text. Hierbei wird der Text durch den Text analysiert; und diese „Textsemantik" begründet die Auffassung über den Sinn des Textes: Der Text als ein semantisches Ganzes ist die Menge der Beziehungen zwischen den Bedeutungselementen des Textes.[656]

Der erste Schritt in dieser Analyse ist die Erstellung eines semantischen Inventars. Dazu erfolgen eine Bestandsaufnahme der inhaltlichen, bedeutungsmäßig vorhandenen Gegenstände im Text und die Einordnung bedeutungsverwandter Wörter in Gruppen. (Ein Wetterbericht besteht beispielsweise aus einer Liste von Bezeichnungen für meteorologische Phänomene.) Eine Gruppe von Wörtern gehört zu einer paradigmatischen Klasse, die

---

652 vgl. Zandee, J.: Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Oblink, Verbum. Utrecht 1964, S. 33-66.

653 Assmann, J.: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchung zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, Berlin 1969, S. 289 und S. 289 ff. Anm. 24-29.

654 Reiche, C.: Ein hymnischer Text, S. 186 und 203.

655 Egger, W.: Methodenlehre, S. 95.

656 Egger, W.: op. cit., S. 94.

man auch als Sinnlinie bezeichnet, und ein Text enthält in der Regel verschiedene solcher Sinnlinien. Der zweite Schritt besteht dann in der Feststellung dieser Sinnlinien des Textes. In einem dritten Schritt werden Oppositionen im Text nachgezeichnet. Anhand dieser Oppositionen wird erfasst, wie die Sinnlinien zueinander stehen. Hieraus entwickelt sich das sog. „semiotische Viereck", in dem die Hauptkomponenten des Textes und ihre Beziehung zueinander dargestellt werden.[657] Im Folgenden möchte ich diese Schritte auf die Memphitische Theologie anwenden:

SEMANTISCHES INVENTAR

In diesem Inventar erscheinen Wörter, die als autosemantische Wörter bezeichnet werden. Das sind Wörter oder Ausdrücke, die einen bestimmten Sinn in sich tragen im Gegensatz zu Funktions-Wörtern, wie Präpositionen, Konjunktionen usw. Um Wiederholungen zu vermeiden, stelle ich im Folgenden die autosemantischen Wörter direkt in Gruppen dar, die sich für mich aus dem Text der Reihe nach ergaben, hierbei können Wörter mehrfach auftreten:

Gruppe 1: DER ERHALTER:

König; Horus; Seth; Majestät; Ptah; Tatenen; Geb; Upuaut (königlicher Nachfolger); königliche Titulatur; Vereinigung beider Länder; übergeben (des Amtes); richten; Streit verhindern; einsetzen (als König); beide Länder zufrieden stellen; Süden; Norden; Scheidung (Trennung); Anteil; Erbe; Sohn seines Erstgeborenen; überweisen; Schakal des Südens; Schakal des Nordens; als König dastehen (an der Spitze des Landes); Land zusammenfügen; die beiden „Groß-an-Zauberkraft" (Kronen); Erscheinen als König; Vereiniger beider Länder; Anbringen von Binse und Papyrus, der Wappenpflanzen des Landes (im Tempel); ihre Vereinigung in Memphis (Hauptstadt); Osiris; Bergung seines Leichnams; Fürsten-Haus; bauen; veranlassen; Lebensversüßer; Tränenabwischer; „groß und gewaltig" sein; der große Thron (Memphis); erschaffen; beide Länder zusammenbringen; entstehen lassen; Macht besitzen; ausdenken; befehlen; Götterversammlung; Bericht erstatten (*sjꜥr*); veranlassen; Befehl; Leben spenden; Tod zuweisen; Ka-Kräfte; Befehl; denken; herausstoßen (aussprechen); Versorgung garantieren; Kraft (*pḥ.tj*); Ortschaften gestalten; Gaue gründen; gedeihen lassen (Opfer); der große Thron (Memphis); Scheune (Memphis); für Lebensun-

657 Egger, W.: Methodenlehre, S. 96-100.

terhalt beider Länder sorgen; befehlen; Bergung des Osiris; in die „Stätten des Geheimen“ eintreten (königliche Bestattung); Memphis; Palast/Tempel betreten; Fürsten-Haus; in die Erde verwandeln; auf der Nordseite dieses Gebietes (vgl. Friedhof von Gizeh); als König im Palast erscheinen; Gefolge.
Wie aus dem Inventar ersichtlich wird, geht es hier um die Fortsetzung und die Erhaltung der Schöpfung durch die königliche Macht und deren Weiterbestand (Ptah, Geb, Horus und Seth, König, königliche Nachfolge).

Gruppe 2: DER SCHÖPFER:

Ptah/ Sokar; Re (4 mal); Ptah-Tempel; Gott; Lebensspende geben; ausdenken; Erzeuger; Atum; Gebs Herz; ausdenken; Tatenen; Herr der Ewigkeit; in Prozession ausziehen; „groß und gewaltig“ sein; die Götter; die aus Ptah entstanden sind; Ptah; Ptah-Nun; Ptah-Naunet; Ptah der Alte; Ptah der Lebensversüßer; Herr jeglichen Bedarfs; der die Götter schuf; der die Tränen abwischt; Schutzschirm; Ptah-Tatenen; Nefertem; Götter; Abbild des Atum; (entstehen durch) Herz und Zunge; über alle Maßen groß sein (Ptah); Horus; Thoth; Herz; Zunge; Götter; was das Herz ausdenkt und was die Zunge befiehlt; Götterversammlung; Samen und Hände des Atum; Neunheit des Atum; sein Samen; sein Finger; dieser der „kluge“ Mund; ersinnen; Schu; Tefnut; Geburtsort der Götter; Ptah als Schöpfer aller Götter; Atum und seine Neunheit; Ka-/ Hemesut-Kräfte einsetzen; Nahrung/Opfer entstehen lassen; Leben spenden; Tod zuweisen; jegliche Tätigkeit (Kunst); Bewegung erschaffen; was das Herz ausdenkt und die Zunge ausspricht; Versorgung garantieren; Tatenen; der All-Schöpfer; Entstehung von Göttern aller Speisen und Opfer; Ptah-Tempel; Ptah.
Diese Gruppe fasst autosemantische Wörter zusammen, die die Schöpfung von allem Bestehenden durch die göttliche Macht (des Ptah, Atum, Tatenen, Nun usw.) betreffen.

Gruppe 3: DER RAUM MEMPHIS:

königliche Präsenz in Memphis; Ptah; Sokar, Neferkare; südlich seiner Mauer; Ptah-Tempel; Ptah; Tatenen; der Ort, an dem Osiris ertrank; *Psš.t-tꜣ.wj* (der Ort, der die beiden Länder trennt); *ꜥnw*; der Ort, an dem dein Vater ertrank; Tatenen; Memphitischer Gau; der Ort, an dem die beiden Länder vereinigt wurden; das Doppeltor des Ptah-Tempels (Memphis); der Ort, an dem sie (Horus und Seth) zusammen in Prozession ausziehen (Memphis); die Waage beider Länder, auf der beide Landesteile gewogen worden sind (Memphis); Osiris im Sokar-Haus (Bezug zu Memphis); Osiris an

Land (von Memphis) bringen; Osiris in der Erde im Fürsten-Haus auf der nördlichen Seite dieses Gebietes (Gizeh); Fürsten-Haus bauen in Memphis; Fürsten-Haus; dieser Ort; großen Sitz (Memphis); Ptah; Nefertem; die Scheune dieses Gottes (Memphis); der große Sitz, an dem sich der Ptah-Tempel befindet; der für den Lebensunterhalt beider Länder sorgt; Osiris ist dort ertrunken (Osiris/ Überschwemmung = Regeneration/ Fruchtbarkeit); Osiris ans Land bringen; Eintreten von Osiris in die „Tore des Geheimen" in Memphis (Gizeh); Horus als König in Memphis (im Palastbereich).
In dieser Gruppe wird die Erwähnung des Raumes Memphis als Gesamtrahmen für das Geschehen im Text zusammengestellt. Die besondere Betonung von Memphis im Text ist auffallend.

SINNLINIEN

Dank des semantischen Inventars ist festzustellen, dass der Text drei Hauptsinnlinien enthält: das „Erhalten", „die Schöpfung" und der „Raum Memphis". Zahlenmäßig überwiegen die autosemantischen Wörter, die zur Sinnlinie des Erhaltens (und damit auch des Königlichen) gehören. Es gibt im Text etwa 100 Wörter dieser Sinnlinie. Etwa 90 Wörter zählt die Sinnlinie des Schöpfens (d.h. des Göttlichen). Die dritte Sinnlinie ist der Raum, in dem die Schöpfung und die Erhaltung der Schöpfung stattfinden. Auch wenn ihr nur ca. 40 Wörter zuzurechnen sind, ist diese dritte Sinnlinie deshalb nicht weniger wichtig.

OPPOSITIONEN

Um die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sinnlinien festzustellen, untersucht man den Text nach den semantischen Oppositionen, die in ihm enthalten sind.

Die in der Memphitischen Theologie erkennbaren Oppositionen:
Horus ⇔ Seth; Norden ⇔ Süden; neu ⇔ alt; schön ⇔ zerfressen; erkennen ⇔ nicht erkennen; vorher ⇔ nachher; dauern ⇔ verfallen, Ptah als Richter ⇔ Horus und Seth als Streitpartner; Streit erzeugen ⇔ Streit verhindern (König von Unterägypten *und* König von Oberägypten); Seth geboren ⇔ Osiris ertrunken; Scheidung/ betrübt ⇔ Horus das ganze Reich überweisen/ nicht betrübt; Vereinigung ⇔ Elend; *ᶜnw* (die Grenze, die teilt) ⇔ Memphis, der Ort, der vereinigt; streiten ⇔ verbrüdern, sich zueinander gesellen, gemeinsam auf den Standarten stehen; Aufpassen auf Osiris ⇔ Hintreiben des Osiris (im Wasser); Ptah, der Schöpfer ⇔ die Götter, die aus ihm entstanden; Zähne und Lippen ⇔ Samen und Hände; was erwünscht ist ⇔ was nicht erwünscht ist; Leben spenden ⇔ Tod zuweisen; Schuld ⇔ Unschuld; Horus steht da als König in Memphis ⇔ Osiris tritt

ein in die Tore des Geheimen in Memphis; Horus im Palastbereich als König von Ober- und Unterägypten ⇔ Osiris geht ein in die Erde im Fürsten-Haus.
Schon durch diese kurz gehaltene Feststellung der Oppositionen im Text ergibt sich, dass nur Memphis als der Ort auftritt, in dem alle gegensätzlichen Ereignisse geschahen. So lassen sich die Sinnlinien folgendermaßen zuordnen:

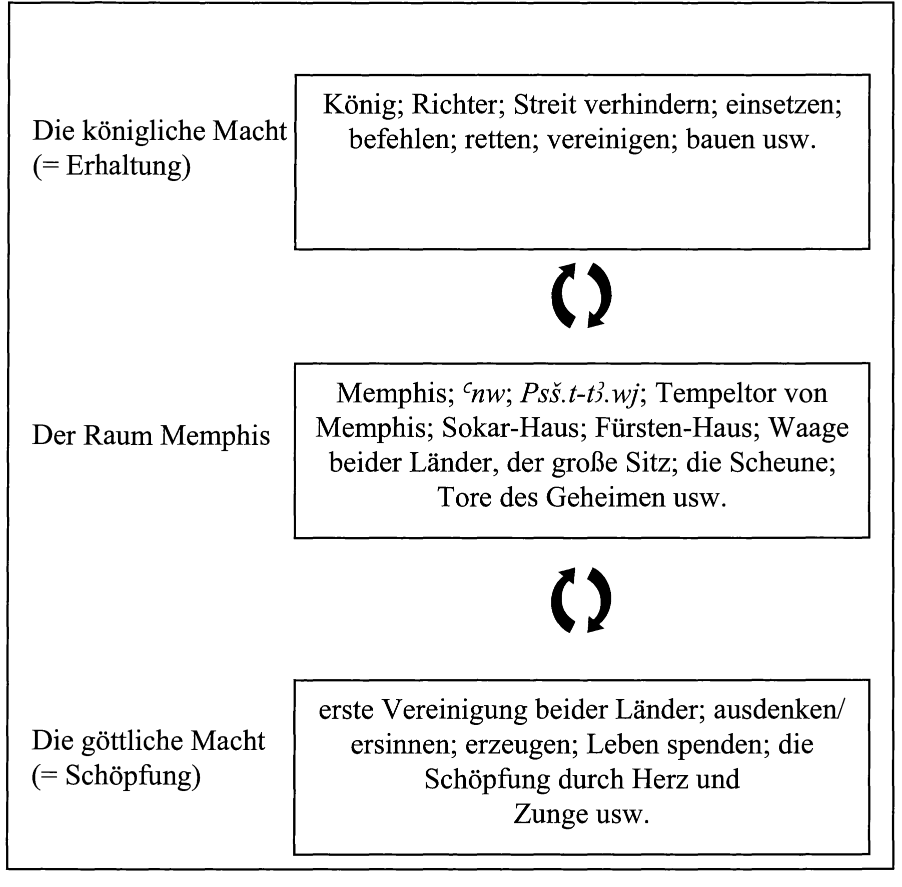


Abbildung 2: Einordnung von Sinnlinien (systemisch)

Die Darstellung soll verdeutlichen, dass nach dem Text die Schöpfung in Memphis stattgefunden hat, dass aber auch die politische Macht Ägyptens aus Memphis stammt. Gleichzeitig ist Memphis wiederum durch Schöp-

fung und Königtum entstanden, so dass die Beziehung systemisch ist (Pfeile in beide Richtungen ↔).

2.3.1.3.3 SEMIOTISCHES VIERECK

Unter dem semiotischen Viereck versteht man eine grafische Darstellung, in der (in Abwandlung des logischen Vierecks) die Beziehungen zwischen den Bedeutungselementen dargestellt werden.[658] Dieses Viereck soll die Sinnstrukturen innerhalb eines semantischen Ganzen aufzeigen. Hierbei werden jeweils in den Ecken gegensätzliche Kategorien gewählt, deren Beziehung durch entsprechende Linien und Pfeile dargestellt werden. Für den Text der Memphitischen Theologie ergibt sich aus meiner Untersuchung das folgende Viereck:

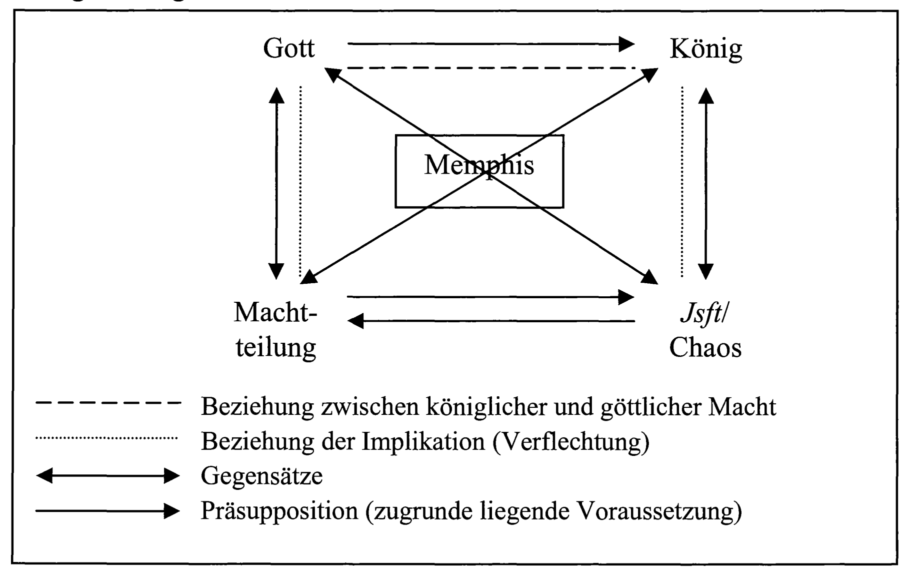


Abbildung 3: Das semiotische Viereck für die Memphitische Theologie

Wie die Darstellung zeigt, steht Memphis im Zentrum des Textes, als Hochburg des ägyptischen Königtums bzw. als Hüterin der Fortsetzung und Erhaltung der Schöpfung. Memphis ist gleichzeitig aber auch der Ort der Schöpfung und der Standort des Schöpfergottes Ptah. Die äußeren Pfeile links und oben sollen erklären, dass der Gott Ptah (Geb) derjenige ist, der zwar die beiden Länder zunächst geteilt hat, zugleich aber auch derjenige

658 Egger, W.: Methodenlehre, S. 99, 100.

ist, der Horus danach als legitimen König für ganz Ägypten eingesetzt hat, die Machtteilung also wieder aufhebt. Die äußeren Pfeile rechts und unten erläutern das Verhältnis zum König einerseits und Chaos/Machtteilung beider Länder andererseits: Chaos und die Aufspaltung des Landes bedingen einander, dagegen steht der König zu beidem in direkter Opposition. Die inneren Pfeile beziehen Memphis in dieses Verhältnis ein: *Memphis* steht für Schöpfung/Gott und Erhaltung/König, wird aber ebenso von Gott und Königtum geschaffen bzw. gegenüber Machttielung und Chaos steht *Memphis* wie Gott und König in direktem Gegensatz.

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass der Schwerpunkt des Textes deutlich auf Memphis liegt, als dem Ort der Weltschöpfung durch den Gott Ptah und zugleich als dem Ort, an dem die erste Vereinigung Ägyptens unter einem König stattfand, dem Ort, der Sitz der legitimen Königsherrschaft ist und der Ordnung und Einheit garantiert.

2.3.1.3.4 NARRATIVE ANALYSE

In die semantische Analyse eines Textes gehört auch die narrative Analyse, denn sie beschäftigt sich mit der Eigenart und Funktion von Erzählungen. Sie untersucht hauptsächlich zwei Stränge einer Erzählung im Text, nämlich die Handlung und die handelnden Personen.[659] Die Memphitische Theologie erweist sich als durchaus narrativ, zumindest in ihren ersten Einheiten (Zeilen 1-2 und Zeilen 3-48) und am Ende ihrer letzten Einheit (Zeilen 62-64), und ermöglicht deshalb die Nutzung der narrativen Analyse für das bessere Verständnis des Textes.

In Erzählungen werden ja Veränderungen von Situationen berichtet, d.h. es werden Ereignisse und Handlungen geschildert, die in einer bestimmten Reihenfolge aufeinander folgen. Weiterhin werden Handlungsträger angeführt, durch deren Wirken Veränderungen eintreten. Deshalb untersucht die narrative Analyse die Handlungssequenzen und die Handlungsträger und ihre Beziehungen zueinander.[660] Die Frage nach der Literarizität eines ägyptischen Textes sowie nach seiner Gattung (z.B. Erzählung) ist in der Ägyptologie viel diskutiert worden, insbesondere jedoch die Frage nach der Historizität eines Textes, d.h. ob der Text als fiktionale Erzählung oder als historische Quelle zu werten ist. Hierauf gehe ich unter dem Abschnitt 2.3.2.3 Literarkritik noch genauer ein. An dieser Stelle dagegen ist mir wichtig festzustellen, *dass* die Memphitische Theologie narrative Züge aufweist. Unabhängig von der Frage nach seiner Fiktionalität kann das

659 Egger, W.: Methodenlehre, S. 119.

660 Egger, W.: Methodenlehre, S. 120.

Denkmal also als erzählförmiger Text analysiert werden. Meines Erachtens hat der Redakteur für die Vermittlung seiner Aussage sogar überwiegend die Erzählform gewählt. So kann uns diese Form über den Redakteur und seine Absicht Auskunft geben, auch ohne die Frage, ob der Text literarisch oder historisch ist, beantworten zu müssen. Deshalb wird im Folgenden die Memphitische Theologie nach den Handlungssequenzen und anschließend den Handlungsträgern ihrer Erzähleinheiten abgefragt. Dazu untersuche ich die Rolle des Raumes und der Zeit innerhalb der Erzählung und abschließend die Erzählhaltung in der Memphitischen Theologie.

HANDLUNGSSEQUENZEN

Jede Erzählung besteht aus verschiedenen Sequenzen, die jeweils verschiedene Motive verfolgen. Innerhalb einer Sequenz gibt es die sog. Knotenpunkte. Dies sind die Entscheidungspunkte, an denen über die Alternativmöglichkeiten für den weiteren Verlauf der Erzählung entschieden wird. Die Erzählung verfolgt in der Regel ja nur eine dieser Möglichkeiten weiter. Durch logische Überlegungen oder verallgemeinerte Erfahrungen lassen sich dennoch die möglichen Alternativen feststellen[661], was die Folgen der Erzähl-Entscheidung noch deutlicher hervorheben kann.

Die Memphitische Theologie besteht aus drei Hauptsequenzen: Die *erste Sequenz* besitzt als Motiv das der Findung des Urtextes und der Rolle des Königs als Retter des Textes und Stifter des neuen Denkmals an den memphitischen Gott Ptah. Das folgende Schema soll diese Handlungssequenz verdeutlichen und die Entscheidungspunkte (○) bzw. die möglichen Handlungsalternativen (<) aufzeigen.

661 Egger, W.: op. cit., S. 123.

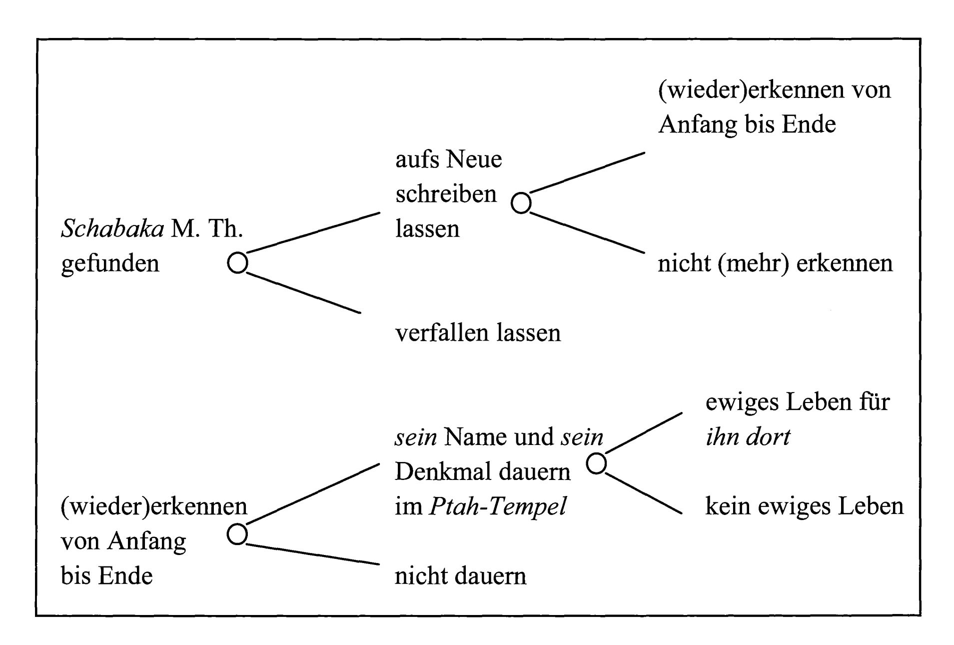


Abbildung 4: Handlungssequenz in Texteinheit I

Die *zweite Handlungssequenz* hat die Motive des Streits um die Herrschaft und die Einigung Ägyptens durch Ptah (Geb), die Rettung von Osiris und seine Bestattung in Memphis, den Grabbau in Memphis und schließlich die Inthronisationsfeier und die Bezugnahme auf die Ptah-Formen. Das folgende Schema verdeutlicht dies.

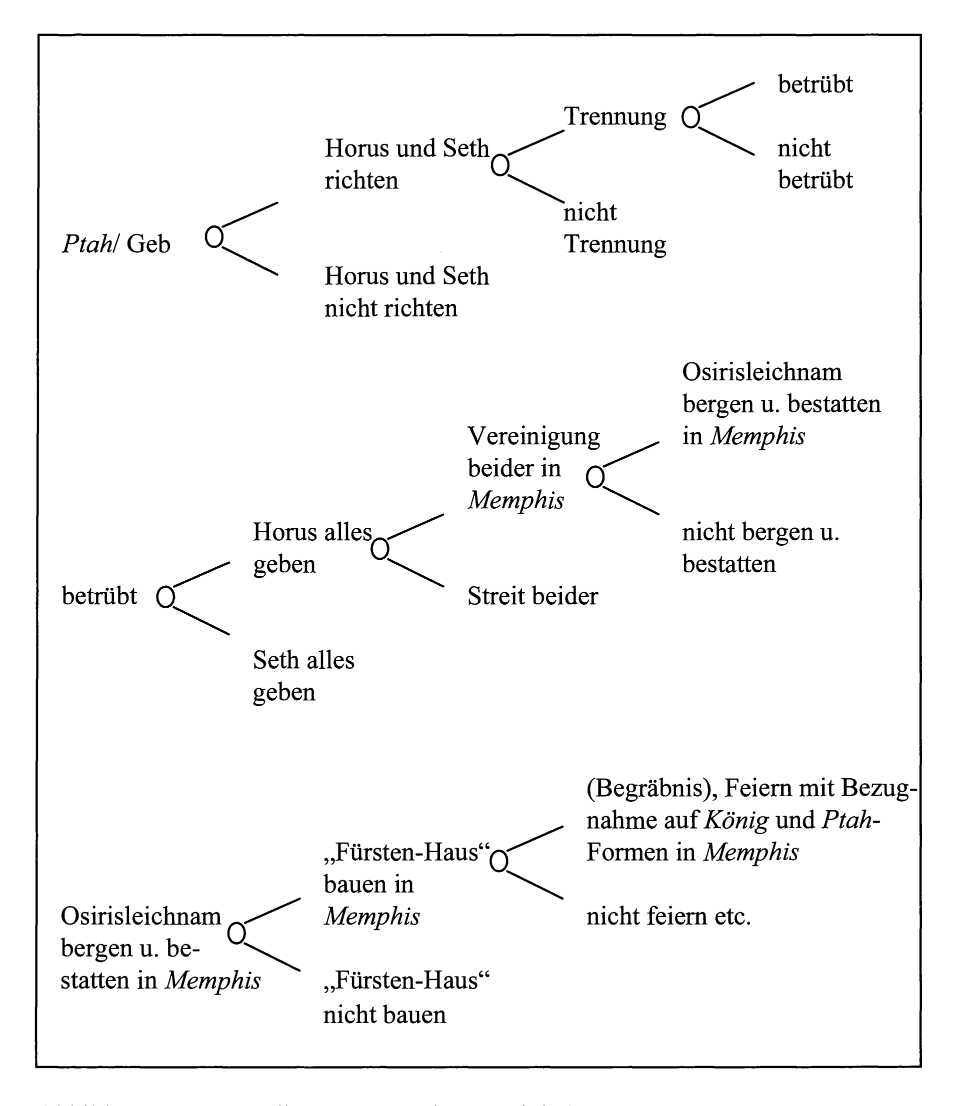


Abbildung 5: Handlungssequenz in Texteinheit II

Die *dritte Handlungssequenz:* Da die Zeilen 48-61 eine Auflistung der Eigenschaften des Gottes Ptah in hymnischer Form sind, gibt es keine Handlungsalternativen und demzufolge keine Handlungssequenzen (vgl. dazu Unterkapitel 2.3.2.3.4 Zur Gattungsproblematik: die Memphitische Theologie als „Hymnus". Die letzte Passage des Textes (Zeilen 61 Ende bis 64) nimmt jedoch die Geschichte der Rettung des Osiris-Leichnams, seiner Bestattung in Memphis und die Krönung des nachfolgenden Königs wieder auf. Die Sequenz zeigt, dass der Text damit ein offenes Ende besitzt, in

dem der unendlich wiederkehrende Zyklus der Herrschaft dargestellt wird, dass er zugleich aber auch mit einer speziellen Situation des Königtums endet: der der Krönung und des daran anschließenden Rituals. Die folgende Abbildung verdeutlicht dies:

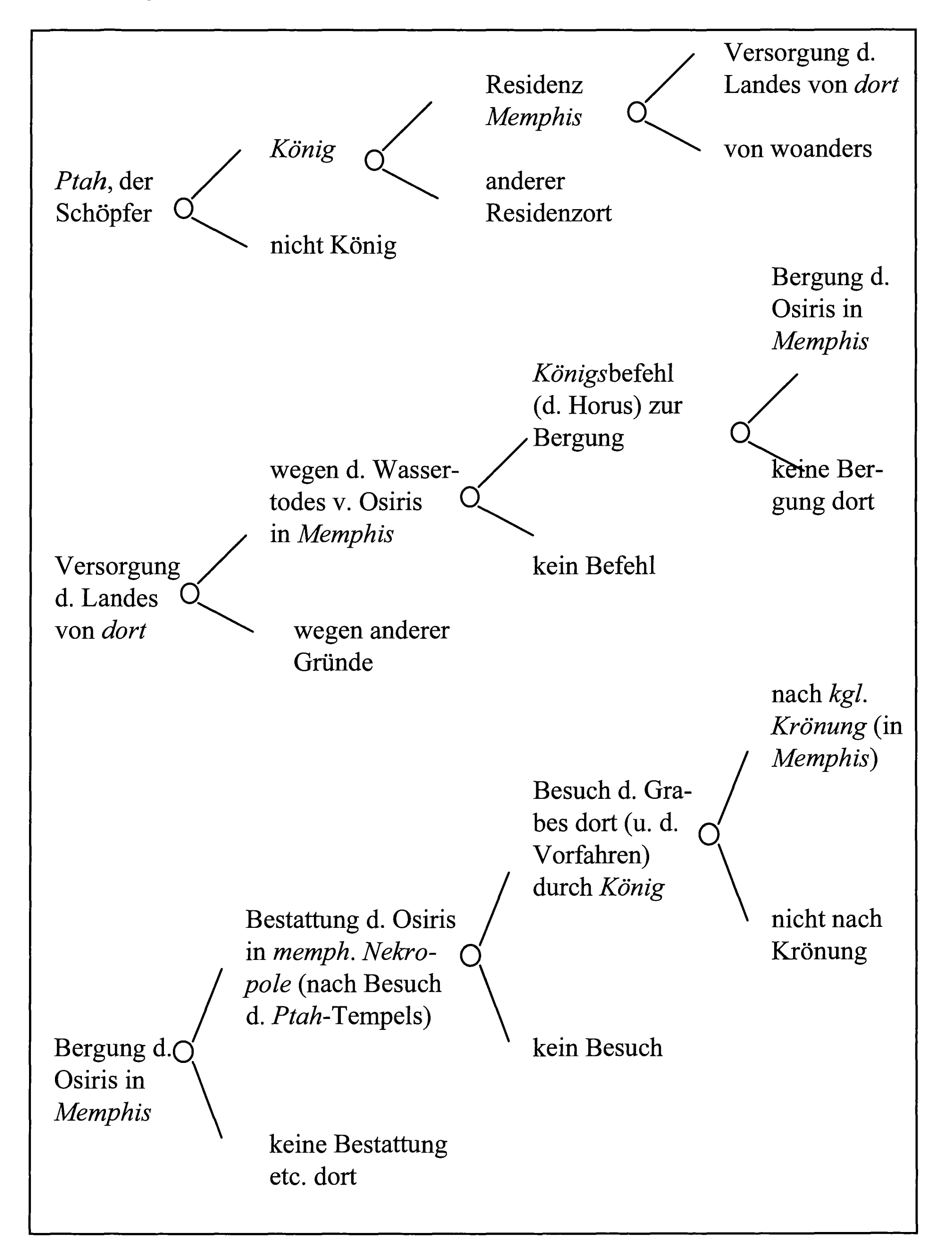


Abbildung 6: Handlungssequenzen in den Zeilen 61 Ende bis 64

HANDLUNGSTRÄGER

Die Veränderungen in den Handlungen entstehen durch die Entscheidungen, die die Personen bzw. die Handlungsträger treffen. Deshalb ist es wichtig, die Handlungsträger, wie sie im Text dargestellt sind, hervorzuheben, denn so wird eine Rekonstruktion des Textes ermöglicht, die ein besseres Verständnis der Aussage erlaubt. Im Folgenden werden die Handlungsträger in der Reihenfolge aufgelistet, in der sie im Text auftreten:

- *Der König Schabaka*: Er wird – wie üblich – mit der königlichen Titulatur eines gekrönten Königs beschrieben (König von Ober- und Unterägypten, Sohn der Sonne, etc.). Er trägt den Thronnamen Neferkare, der eine deutliche Beziehung zur Vergangenheit ausdrückt. Denn Neferkare ist u.a. auch der Name von König Pepi II. aus dem Alten Reich, der in Memphis als Schutzgott verehrt wurde.[662] Der als von Ptah auserwählt bezeichnete Schabaka soll das „Denkmal" gerettet haben, das in einem schlechten Zustand war, indem er es abschreiben ließ und damit erkennbar vollkommener machte. Er stiftet das Denkmal dann dem Gott Ptah und erwartet dafür die Verewigung seines Namens in Memphis als Schützer der Traditionen.
- *Die Vorfahren:* Die Vorfahren sind diejenigen, die den ursprünglichen Text der Memphitischen Theologie verfasst und den Nachkommen anvertraut haben sollen. In Zeile 64, fast am Ende des Textes, werden nochmals Vorfahren erwähnt, jetzt allerdings im Zusammenhang mit dem Grab des Osiris und als sein Gefolge bezeichnet, d.h. es handelt sich hier deutlich um die verstorbenen Könige. Dies, die Zuschreibung des Urtextes an die Vorfahren und ebenso der Name Neferkare, signalisieren die Verbindung mit den Traditionen Ägyptens.
- *Ptah:* Ptah ist die Hauptfigur in der Memphitischen Theologie. Er ist der Weltschöpfer, der König schlechthin und vertritt damit das Land Ägypten. Im Text, Zeile 2, wird Ptah, südlich seiner Mauer, bzw. Ptah/Tatenen als der Vater des Königs Schabaka beschrieben und von seinem Tempel (in Memphis) berichtet. Der Gott spendet Schabaka ewiges Leben, weil der König ihm dieses Denkmal stiftet. In den Zeilen 3ff. wird Ptah dann als der König von Ober- und Unterägypten und

662 Krauss gibt die Meinung von Leclant und Yoyotte wieder, nach der der Name Neferkare in der Memphitischen Theologie aus diesem Grunde von der Tilgung verschont wurde, vgl. Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie, S. 242; vgl. auch Yoyotte, J.: Le martelage des noms royaux Éthiopiens par Psammétique II., in: RdE 8, Paris 1951, S. 215-239, No. 30, 31, 38; und vgl. auch Leclant, J.: Fouilles et travaux en Égypte, in: Or 20, Rom 1950-1951, I, S. 457.

damit Vereiniger beider Länder bezeichnet[663]. In Zeile 7 erscheint Ptah als derjenige, dem Atum die Neunheit übergeben hat, d.h. in der Rolle des Geb. Ptah ist deshalb auch der Richter, der zwischen Horus und Seth schlichtet (in Anspielung auf Geb) und damit die beiden Länder trennt. In Zeile 9 wird Ptah aber schon als „Horus *und* Seth", die die beiden Länder zufrieden stellen, bezeichnet, verkörpert also das untrennbare Königtum. In Zeilen 10 ff. ist Ptah (Geb/König) dann derjenige, der Ägypten wieder aktiv vereinigt (durch die Bestimmung nur eines Nachfolgers) und der die königlichen Insignien entstehen lässt. In Zeilen 15c f. wird berichtet, dass der symbolische Akt der Versöhnung Horus und Seths am Ptah-Tempel in Memphis stattfindet. In Zeilen 28b-47 (zumeist zerstört) wird auf Eigenschaften des Ptah angespielt, er also indirekt erwähnt. In den Zeilen 48-52 werden dann Ptah-Formen bzw. die Eigenschaften, die Ptah anderen Gottheiten vermittelt hat, explizit aufgeführt (dabei erscheinen: Nun, Naunet, Atum, [Nefertem], Re). In Zeilen 53-64 wird Ptahs Leistung als Schöpfergott ausführlich angesprochen. In Zeile 59 wird Ptah dabei als Thoth, der Weise, und als derjenige, der zufrieden war, nachdem er alle Dinge und Wörter geschaffen hat, bezeichnet, und in Zeile 61 ist er dann wieder der zufriedenstellende und vereinigende König, der auf dem Thron sitzt. Zum Schluss, in Zeile 64, verbrüdert sich auch der verklärte Osiris mit Ptah und Tatenen bzw. den Göttern. Ptah trägt in diesem Zusammenhang den Titel „Herr ihres Unterhaltes/ihrer Jahre".
Zusammenfassend ist festzustellen, dass Ptah zum einen der Schöpfer (der Planende) ist, der den Schöpfungsakt zum ersten Mal vollzog, und zum anderen der Erhalter, der die Schöpfung auch politisch (Königtum) fortsetzt. Durch die dominante Stellung Ptahs im Text erscheinen alle anderen Handelnden (König, Atum, Geb, Horus, Seth etc.) als von ihm abhängig oder durch ihn ersetzbar.

- *Tatenen:* Wie schon erwähnt, ist Tatenen hier schwer von Ptah zu trennen: Tatenen wird explizit in Zeile 2 als Ptah-Tatenen erwähnt, dies im Zusammenhang mit der Lebensspende für König Schabaka und parallel zu Ptah, „südlich seiner Mauer"; in Zeile 13c erscheint Tatenen erneut in Parallele zu Ptah und wird jetzt als „südlich seiner Mauer" angesprochen. Hier zeigt er sich als Schöpfer der königlichen Titulatur, dem aus seinem Kopf (wie Geb) zugleich die beiden Kronen Ägyptens gewachsen sind. Tatenen ist in der Memphitischen Theologie – ähnlich wie

663 vgl. dazu Luft, U: Historisierung der Götterwelt, S. 146; vgl. auch Wolf, W.: Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII), in: ZÄS 64, Berlin 1929, S. 17-44.

Sokar – allerdings nicht als Form des Ptah dargestellt. Deshalb tritt er auch nicht in der Liste der Ptah-Formen (aus Ptah entstanden) auf. Er ist in der Memphitischen Theologie vielmehr ein besonderer Aspekt des Ptah (Materie, Erde), ihm also gleichgestellt. Dies zeigt auch Zeile 58 Ende, wo Tatenen erneut neben Ptah als Schöpfer aller Götter erscheint: *msj nṯr.w* ↔ *sḫpr nṯr.w*; Zu vergleichen ist noch Zeile 60 mit einer impliziten Erwähnung des Tatenen in Verbindung mit der Schöpfung der Götterleiber aus Steinen, Holz, Metall und Erdsorten als „alles, was aus ihm (Tatenen/ die Erde) wächst“. In Zeile 64 verbrüdert Osiris sich mit Tatenen, parallel zu Ptah (und den Göttern) genannt.

- *Atum:* Atum wird in der Memphitischen Theologie eine Nebenrolle zugeteilt. Er wird erst in Zeile 6 als derjenige erwähnt, der die Neunheit schuf und der sie dann Ptah (Geb) übergeben hat. In Zeile 50a erscheint Atum dann direkt als Geschöpf seines Vaters Ptah-Nun und in Zeile 51a als Geschöpf seiner Mutter Ptah-Naunet. In Zeile 53 werden die Götter, die aus Ptah entstanden sind und die durch das Herz und die Zunge geschaffen wurden, zugleich als Abbilder des Atum (Menschengestalt?) beschrieben, er also wiederum dem Ptah unterstellt. In Zeile 55 wird zwar berichtet, dass die Neunheit des Atum aus seinem Samen und seinen Fingern entstanden ist, in der folgenden Zeile 56 jedoch festgestellt, dass Ptah derjenige ist, der Atum und seine Neunheit entstehen ließ. In der Memphitischen Theologie werden also Atum, der Schöpfergott, und seine Schöpfung (die Neunheit) wiederum als Geschöpfe des Ptah dargestellt. Ohne auf die Konkurrenztheorie zwischen Memphis (Ptah) und Heliopolis (Atum) einzugehen, ist immerhin festzustellen, dass in der Memphitischen Theologie Ptah als der Schöpfergott schlechthin auftritt, dem auch Atum und dessen Neunheit zu verdanken sind, dass jedoch diese Aussage nicht im Zentrum des Textinteresses steht.
- *Horus:* Horus ist das Symbol für König/Königtum schlechthin, und so wird er in Zeile 1 in der königlichen Titulatur Schabakas dementsprechend genannt. In Zeile 7 beginnt die Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth über die Herrschaft Ägyptens, in deren Folge Horus zunächst als Teil-König über Unterägypten eingesetzt wird (Zeile 8). Erst ab Zeilen 10c ff. wird Horus zum König über ganz Ägypten erklärt, ihm damit Seth „zugeordnet“, und er als König an der Spitze des Landes (*tp tꜣ*) bezeichnet. Als König von Ober- und Unterägypten wird Horus, dann auch der Vereiniger beider Länder in Memphis, Ptah vergleichbar. Durch die Versöhnung mit Seth (Zeile 15c) kann er zusätz-

lich als Alleinherrscher über Ägypten, d.h. als „Horus und Seth"[664] feierlich in Memphis erscheinen (Zeile 16c). In den Zeilen 18c (vgl. 20a) und 62 ist es ebenfalls Horus/der König, der Isis und Nephthys befiehlt, seinen Vater Osiris an Land zu bringen. In Zeile 64 erscheint Horus dann als neu gekrönter König über ganz Ägypten am Grab/Palast seines Vaters.
In der Memphitischen Theologie erscheint Horus also zunächst als königlicher Nachfolger, dann als Teilherrscher und schließlich als Alleinherrscher Ägyptens. Wie alle Handelnden in der Memphitischen Theologie wird auch Horus, und zwar sehr deutlich, durch Ptah unterstützt, ist jedoch auch in besonderer Weise dessen „Geschöpf", nämlich Kind und Erbe Ptahs für das Königsamt.

- *Andere Handelnde:* Neben Ptah, Horus, Tatenen, (Sokar) und Atum gibt es viele andere Gestalten, die kleinere Rollen in der Erzählung spielen, wie Seth, der Widersacher des Horus oder die Würmer, die Neunheit des Atum und die des Ptah oder Upuaut (der königliche Nachfolger) und Isis und Nephthys, die Osiris ans Land bringen, dann Thoth, der Weise, oder Schu und Tefnut, die aus dem Mund des Ptah hervorkommen. Sie alle aber sind nur Nebenakteure, insbesondere die mit negativen Aktionen (Widersacher).

Das nun folgende Aktantenmodell, in Anlehnung an Greimas[665], stellt die hauptsächlichen Handlungsträger (Akteure) und ihre Beziehungen zueinander dar.

664 vgl. Zeilen 28b ff., wo die Königsgestalt als „Horus *und* Seth" angesprochen wird.

665 Der Analyse liegt das Kommunikationsmodell von Greimas nach Egger zugrunde, vgl. Egger, W. Methodenlehre, S. 125; es gibt natürlich aktuellere Kommunikationsmodelle, die zwar spezifischer sind, aber den Rahmen der Untersuchung solch eines „alten" Kommunikationsvorgangs sprengen. Deshalb habe ich mich trotz und gerade wegen der Einfachheit für das Modell von Greimas entschieden.

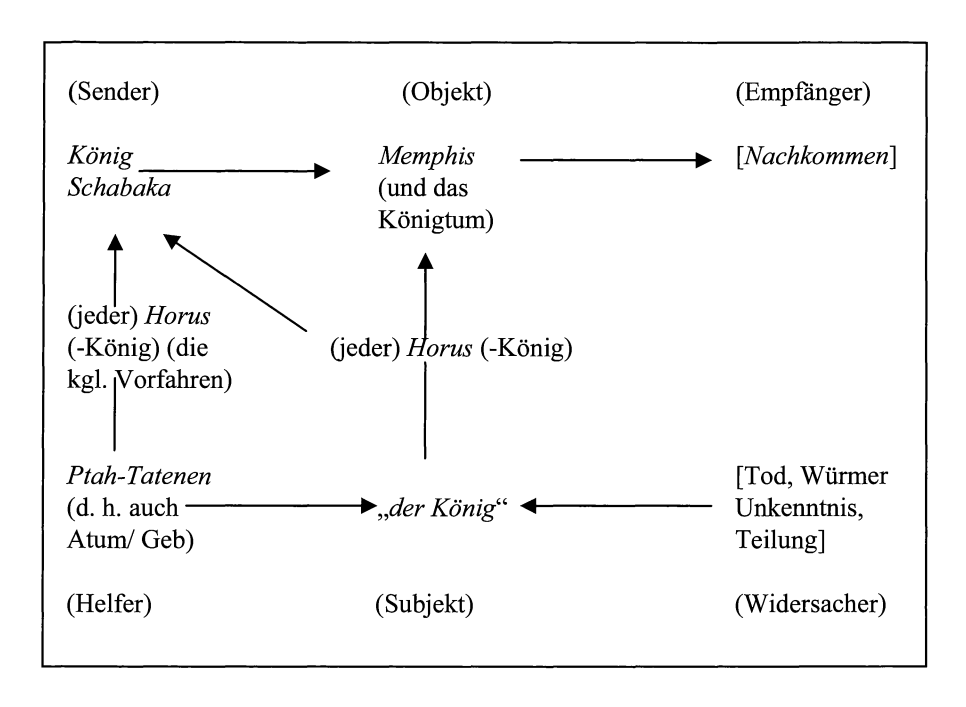


Abbildung 7: Das Aktantenmodell der Memphitischen Theologie

Schabaka stellt sich dar als Sender einer Botschaft an die Nachwelt (Empfänger), die Memphis als Hochburg des ägyptischen Königtums sicher erhalten möchte. Hierbei spielen die Handlungsträger Ptah oder Horus die Rolle des Helfers und verkörpern zugleich als Subjekt den König und Handlungsträger, während der Widersacher nur eine sekundäre Rolle spielt. Der König, Gott Ptah bzw. Horus (als Subjekt), ist derjenige, der Memphis als königlichen Sitz (Objekt) erhalten wird.

DER RAUM

Wie schon erwähnt, spielt der Raum in der Memphitischen Theologie eine große Rolle. Er bildet sogar eine der drei Hauptsinnlinien des Textes. Die Betrachtung des Raumes und seine Darstellung im Text sowie der Raumwechsel innerhalb der Erzählung sollen helfen, den Text besser zu verstehen. Im Rahmen der narrativen Analyse werden hier die räumlichen Bezeichnungen (Ortschaften) und Ausdrücke aufgelistet, wie sie im Text erscheinen.

- *Ober- und Unterägypten:* Dies sind die beiden Teile Ägyptens bzw. Süden und Norden. Ptah stellt laut Memphitischer Theologie beide dar

(Zeile 4). Beide Teile werden durch Ptah in der Erzählung zunächst getrennt und dann auch durch ihn wiedervereint.

- *Südlich seiner Mauer:* Topos für den Ptah-Kult, vermutlich ist damit gemeint, dass der Tempel des Ptah sich südlich der berühmten weißen Mauer von Memphis befindet.[666].
- *Der Tempel des Ptah*: Er wird in Zeile 2 zweimal erwähnt und in den Zeilen 15c und 61 als *Ḥw.t-(kꜣ)-Ptḥ* bezeichnet, also mit Memphis parallelisiert. In Zeile 64 wird der Tempel indirekt erwähnt und zwar mit der Bezeichnung „das Geschützte" (*stp-sꜣ*).
- *Sw*: Dieser Ort wird in Zeile 8 als der Ort, aus dem Seth stammt, bzw. als sein Geburtsort bezeichnet. Die Umschreibung *Ssw* ist nicht sicher. Der Ort ist seit dem Mittleren Reich (ab Sesostris I.) belegt und liegt im 20. oberägyptischen Gau. In einer Inschrift aus dem Mittleren Reich wird Seth als der Herr von *Sw* bezeichnet. Dieser Ort könnte vielleicht im heutigen Ombus lokalisiert werden.[667]
- *Psšt-tꜣwj:* In Zeile 9 wird dieser Ort als der Ort, in dem Osiris ins Wasser fiel, bezeichnet. Die Bedeutung dieser Ortsbezeichnung ist „der Platz, der die beiden Länder teilt". Der Ort ist nicht sicher lokalisiert. Für Breasted ist *Psšt-tꜣwj* die erste Erwähnung der späteren Stadt *Jtj-tꜣwj* des Mittleren Reich.[668] In den großen geographischen Wörterbüchern Ägyptens und auch im Wörterbuch der ägyptischen Sprache ist *Psšt-tꜣwj* nicht belegt. Es gibt lediglich *Psšt-Ḥrw* und *Psšt-*S*tš*, d.h. der Anteil des Horus und der Anteil des Seth.[669] Dort ist immerhin ein Ort, der *Psš.wj* heißt und mit zwei Stadtzeichen determiniert ist, übersetzt bedeutet der Name soviel wie „die zwei Teile (Ägyptens)".[670]
- *ꜥnw*: Ein Ort, der ab dem Neuen Reich im ersten unterägyptischen Gau, also dem von Memphis, belegt ist.[671] Der Ort wird in der Nähe des heutigen Ortes Tura auf der östlichen Seite von Memphis lokalisiert. Der

---

666 Badawi, A.: Memphis als Zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich, Kairo 1947, S. 3.

667 Gauthier, M. H.: Le livre des Rois d'Egypte IV, MIFAO 20, Kairo 1915, S. 61; nach Gardiner liegt *Sw* vermutlich im herakliopolitanischen Gau, vgl. Gardiner, A.: Ancient Egyptian Onomastica II., Oxford 1947, S. 117, 392c; Brugsch dagegen lokalisiert Re in der Umgebung der Stadt Fayum, vgl. Brugsch, H. K.: Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte, Leipzig 1879, S. 671, 672, 717, 752 und 761; vgl. auch Sethe, K: Dramatische Texte, S. 25; vgl. Montet, P.: Géographie de l'Égypte Ancienne II, Paris 1961, S. 190.

668 vgl. Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, S. 44.

669 Gauthier, M. H.: Dictionnaire des Noms géographiques contenus dans les textes hieroglyphiques II, Caire 1925, S. 151; Brugsch, H. K.: Dict. géog., S. 1399; Wb I, S. 553; Montet belegt den Ort *Psšt-tꜣwj* nicht, vgl. Montet, P.: Géographie de l'Égypte Ancienne I, Paris 1957.

670 Gauthier, M. H.: op. cit., S. 151; Brugsch, H. K.: Dict. géog., S. 1400.

671 Sethe, K: Dramatische Texte, S. 26; vgl. Brugsch, H. K.: Dict. géog., S. 115-125 und 451.

Ort wurde als Steinbruch genutzt: So wird in pHarris über den jnr n *ꜥjn* (den *ꜥjn*-Stein) berichtet[672], eine Bezeichnung für den feinen weißen Kalkstein. In der Nähe dieses Ortes befindet sich auch der vorgeschichtliche Friedhof von El-Omari[673], in dem sich Fisch-Bestattungen fanden. Dies unterstützt die Lokalisierung des Ortes *ꜥnw* in Tura, da der Ortsname mit dem Fisch-Zeichen geschrieben wird.[674] In der Memphitischen Theologie wird *ꜥnw* als die Grenze zwischen beiden Ländern bezeichnet.

- *Jnbw ḥḏ*: Diese Bezeichnung wird in Zeile 14c gebraucht. Sie ist die offizielle Bezeichnung des ersten unterägyptischen Gaus und der Stadt Memphis.[675] Übersetzt bedeutet sie „die weiße Mauer". Diese weiße Mauer, die von Menes gebaut worden sein soll, diente als Schutz gegen feindliche Angriffe, gemeinsam mit dem Wassergraben um Memphis, von dem Herodot berichtet hat.[676]
- *Mḫꜣ.t-tꜣ.wj*: Übersetzt bedeutet dieses „Waage der beiden Länder". In Zeile 16c wird dieser Ort als Waage beschrieben, auf der Oberägypten und Unterägypten gewogen worden sind. Es handelt sich um eine bekannte Bezeichnung für die Stadt Memphis.[677]
- *Tꜣ pn*:„dieses Land".Damit kann Ägypten oder die memphitische Region gemeint sein. Erwähnt ist dieser Ausdruck in Zeile 4, 16c und 64.
- *Ḥw.t-Zkr*: Vom „Sokar-Haus" wird in Zeile 17c als dem Ort, in dem Osiris bestattet wurde, berichtet. Dieselbe Charakterisierung erhält in Zeile 64 das Fürsten-Haus. Dieses wird zugleich näher lokalisiert auf der Nordseite von Memphis, also in Gizeh(?). Im Norden Sakkaras liegt außerdem der Ort Abusir (*pr Wsjr*), der möglicherweise einen Hinweis auf die Lage des Sokar-Hauses gibt. Brugsch belegt einen Ort mit der Bezeichnung *Ḥw.t-nṯr n.t Zkr* (das Gottes-Haus des Sokar) bei Abusir.[678] In der vierten Stunde des Amduat ist vom Sokar-Land im Ra-

672 Gauthier, M. H.: Dict. des Noms géogr. I, S. 139; auch Montet, P.: Géographie de l'Égypte Ancienne I, Paris 1957, S. 45, 46.

673 Meyer, C.: Tura, in: LÄ VI, Sp. 807ff.

674 Gamer-Wallert, I.: Fische und Fischkulte, ÄgAbh. 21, Wiesbaden 1970, S. 107.

675 Brugsch, H. K.: Dict. géog., S. 52-57; Gauthier, M. H.: Dict. des Noms géogr. I, S. 82; Montet, P.: op. cit., S. 27, 28.

676 Herodot III, S. 91 in: Feix, J. (Hrsg.): Herodot Historien, Erster Band (Bücher I-V), München ^{4}1988, S. 273.

677 Brugsch, H. K.: op. cit., S. 297; Gauthier, M. H.: Dict. des Noms géogr. III, S. 9 und 59.

678 Brugsch, H. K.: op. cit., S. 759.

Setjau als Bestattungsort die Rede[679]: Bei all diesen Bezeichnungen dürfte es sich um „Gottesgräber", speziell des Sokar-Osiris, handeln.

- *ḥr mw=f*: Der Ausdruck bedeutet „auf seinem Wasser". Dies ist das Wasser, in dem Osiris ertrank. Welches Wasser gemeint ist, ist fraglich. Es könnte sich um das Nilwasser bei Memphis handeln. Horus wurde in Zeile 11a die Herrschaft über Unterägypten übertragen mit der Begründung, dass sein Vater dort ertrunken sei. Dies wäre ein Hinweis, dass das genannte Wasser in der Nähe von Memphis liegt. Mit dem Suffix-Pronomen *f* selbst könnte auch Osiris gemeint sein (sein Wasser/Überschwemmung/Fruchtbarkeit).[680] Der Ausdruck *ḥr mw=f* wird in den Zeilen 11a, 19 und 62 erwähnt.
- *Ḥw.t-sr*: „Das Fürsten-Haus" wird in den Zeilen 22 und 64 im Zusammenhang mit der Bestattung des Osiris erwähnt, vgl. *Ḥw.t-Zkr*. In Zeile 64 ist es auf der Nordseite von Memphis genauer lokalisiert. In Zeile 23 wird vom Bau des Fürsten-Hauses in Memphis berichtet. In Zeile 36 wurde es ebenfalls erwähnt. Durch die Zerstörung ist jedoch nicht klar erkennbar, in welchem Zusammenhang. In der ägyptischen Überlieferung ist *Ḥw.t-sr* ansonsten als Name des großen Tempels des Atum in Heliopolis bekannt.[681]
- *Js.t (wr.t)*: Übersetzt heißt dieser Ausdruck „der (große) Sitz (Thron)". Er ist als Bezeichnung für Memphis bekannt und beschreibt die Funktion der Stadt Memphis als Hauptstadt bzw. als Sitz des Königs. Wie ich schon mehrfach in dieser Arbeit betont habe, legt der Redakteur großen Wert auf die Hervorrufung von Assoziationen durch die Wahl der Wörter, die er verwendet. Meines Erachtens liegt hier eine solche bewusste Wortsetzung mit *Js.t* vor, das Assoziationen mit Wörtern wie Thron (Sitz des Horus), Isis (Schoß der Isis), Raum (Memphis bzw. Ägypten) hervorruft. In Zeile 49a wird der Ausdruck *Js.t* in Zusammenhang mit Ptah, der auf dem Thron sitzt, gebraucht. In Zeile 61 kommt dieser Ausdruck auch in Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit von Memphis als die Scheune Ägyptens, die das Herz der Götter erfreut bzw. die das Leben beider Länder garantiert, vor. In Zeile 63 wird *Js.t wr.t* als der Ort beschrieben, in dem Osiris in die Erde eingeht. Die Ausdrücke „in die Erde eingehen" und „ans Land bringen" in Zusammenhang mit Osi-

---

679 vgl. Rößler-Köhler, U.: Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich, I. Ein ‚Gottesbegräbnis' des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 4. und 5. Stunde, in: ÄAT 36, 2, S. 78.

680 nach Griffiths ist das Memphitische Wasser gemeint, vgl. Griffiths, J. G.: The phrase ḥr mw=f, S. 111-115.

681 Brugsch, H. K.: Dict. géog., S. 153; Gauthier, M. H.: Dict. des Noms géogr. IV, S. 127 und 128.

ris deuten auf die vegetabile Regeneration der Erde hin. Deshalb sind sie in den Zusammenhang mit der Scheune Ägyptens gebracht worden.

- *Njwt*: „Stadt“, *Zp3.t*: „Gau“ und *Ḥm:* „Heiligtum“, in Zeile 59 wird berichtet, dass Ptah derjenige ist, der die Städte gegründet, die Gau-Gebiete gestaltet und die Götter über ihre jeweiligen Heiligtümer eingesetzt hat.
- *Šnw.t-nṯr*: wird mit „die Gottesscheune“ übersetzt. Der Ausdruck kommt in Zeile 61, als Bezeichnung für Memphis und dessen Rolle im landwirtschaftlichen Leben Ägyptens vor.[682]
- *ʿnḫ-t3.wj*: bedeutet „das Leben beider Länder“. Erwähnt ist der schon früh belegte Ausdruck in Zeile 61 als Bezeichnung für Memphis[683], hier als Hinweis auf die Rolle von Memphis als Versorgerin beider Länder.
- *Sbḫ.wt št3.w*: zu übersetzen als „die Tore des Geheimen“; erscheint in Zeile 63 als Bezeichnung für den Nekropolen-Ort, den Osiris betrat. Zieht man Sokar-Haus und Fürsten-Haus mit in Betracht als Ort der Bestattung von Osiris, weist dies auf die Lage dieser „Tore des Geheimen“ nördlich *von Memphis* hin, also in Gizeh[684]. Auf eine vergleichbare Lage verweist Tb 126, das Ra-Setjau und die „*Sbḫ.wt št3.w* der Nekropole“ anspricht.[685]
- *Stp-s3*: bedeutet „das Geschützte“ o. ä. und bezeichnet hier einen Tempelteil.[686] Dieser Ausdruck wird in Zeile 64 als Bezeichnung für den heiligen Ort verwendet, an dem Osiris sich Ptah, Tatenen und den Göttern zugesellte und der demzufolge im *memphitischen* Areal (Nekropole?) angesiedelt wird.
- *ẖnw-ʿ(ḥ)*: „Palast(bereich)“ wird in Zeile 64 gebraucht. Die Schreibung entspricht dabei der alten Schreibung der Pyramidentexte. In diesem Palast-/Grabbereich residiert Osiris von *Memphis*, den sein Sohn Horus dort besucht.

Insgesamt ist damit festzustellen, dass die Beziehung der Memphitischen Theologie zum memphitischen Raum besonders stark hervortritt. Der Raum wird auf zwei semantischen Ebenen dargestellt: der des rein realen Raumes, (z.B. der Ptah-Tempel oder die „Weiße Mauer“, die Stadt Memphis) und

---

682 Brugsch, H. K.: op. cit., S. 786.

683 Brugsch, H. K. Dict. géog., S. 127; Gauthier, Dict. des Noms géogr. I, S. 149; Montet, op. cit., S. 32.

684 Interessanterweise wird der heutige arabische Name Gizeh ins Deutsche übersetzt mit „Tor“. Gizeh ist die substantivierte Form des Verbs يجتاز (jagtas), d h. durch ein Tor hindurchgehen. Gizeh heißt somit „der Durchgang“.

685 vgl. dazu Hornung, E.: Das Totenbuch der Ägypter, München 1993, Tb 126, Vers 16, S. 246.

686 Wb IV, S. 341, II.

der des real-mythischen Raumes, (z.B. der Ort, an dem Osiris ertrank, das Fürsten-Haus oder die „Tore des Geheimen").

Diese zwei Ebenen zeigen sich auch bei der Betrachtung des Raumwechsels in der Erzählung. Im Kolophon (Einheit I der Erzählung) wird der Raum auf der rein realen Ebene dargestellt, nämlich Memphis mit dem Ptah-Tempel, in dem das Denkmal aufgestellt ist. In der Einheit II wird der Raum dagegen mit der mehr mythischen Ebene verbunden; betrachtet wird ja der Mythos vom Kampf zwischen Horus und Seth und den damit verbundenen, zum Teil realen Ortschaften wie *ᶜnw, Sw* oder *Pssšt-tȝwj*. Der Redakteur versucht dergestalt, d.h. durch die Nennung realer Ortschaften, seine mythische Erzählung konkreter wirken zu lassen. Deshalb wird auch die Darstellung von Binse und Papyrus am Doppeltor des Memphis-Tempels angesprochen, offenbar als Hinweis auf ein dortiges Dekorationselement.[687] Der Redakteur versucht andererseits auch, reale Ortschaften anzudeuten, z.B. wird die Bergung des Osiris-Leichnams in Memphis parallel zum Bau des wohl gleichfalls real vorhandenen „Fürsten-Hauses" in Memphis gesetzt usw.

DIE ZEIT

Ebenso wie der Raum wird in der Memphitischen Theologie auch die Zeit auf zwei semantischen Ebenen dargestellt: als reale Zeit und als mythische Zeit. Im Kolophon (Einheit I des Textes) wird die reale Zeit durch die Nennung des Königs Schabaka (716-702 v. Chr.) genau definiert. Gleichzeitig wird berichtet, dass der König ein Werk „der Vorfahren" gefunden hat. Damit wird der Ursprung des Textes in die allgemeine Vergangenheit bzw. in eine undefinierbare Vorzeit gelegt. Hierdurch öffnet der Redakteur die zweite semantische Ebene, die „mythische" Zeit. Im Laufe der Erzählung wird die Vergangenheit u. a. durch die archaisierend gewählte Sprache hervorgerufen und gleichzeitig durch die dramatischen Dialoge aktualisiert, so als wäre das Geschehen gegenwärtig. Besonders in Texteinheit II wird das Geschehen in den erzählenden Textpartien, etwa in den Zeilen 7 und 8, als Vergangenheit gesetzt, z.B. „er war derjenige, der ihm die Neunheit übergeben hat", „er richtete", „er verhinderte". Den dramatischen Dialog in den Zeilen 10a-12a nutzt der Redakteur dann jedoch, um die Ereignisse der Vergangenheit in die Gegenwart zu versetzen, z.B. „gehe zu dem Ort, an dem du geboren bist", „hiermit scheide ich euch". Dieses Muster des Zeitwechsels wiederholt sich im Folgenden: vergleiche Zeilen 10c-12c und

687 Ähnlich ist auch der Hinweis auf eine Art Osiris-Bahre zu werten, der Isis und Nephthys als „sichtbar" bei ihren Bemühungen um den Gott anspricht (Zeilen 19 und 62).

13c-22 und den Dialog der Zeilen 13a/b-18a/b bzw. 20a-33. Auch in Texteinheit III werden die Taten des Schöpfergottes Ptah hauptsächlich in der Vergangenheit der ersten Schöpfung beschrieben, wie z.B. „er war der, der alle Götter schuf“ oder „er war derjenige, der sich alles ausdachte“. Die Götterliste der Zeilen 49a/b-52a/b dagegen zeigt sich denkbar knapp, ebenso wie die Dialoge der Einheit II, verfasst. Hierdurch soll meines Erachtens erneut eine Aktualisierung erzeugt werden, denn beispielsweise beschreiben Ausdrücke wie „Ptah, der auf dem großen Sitz ist“, „der die Tränen abwischt“ oder „der Schutzschirm“, so jeweils einen andauernden Zustand. Sowohl die Dialoge als auch die Götterliste, also sämtliche tabellenförmigen Zitate mit ihren satzhaften Textabschnitten, haben dadurch – ebenso wie Ritualtexte – eine aktualisierende Funktion.

Am Ende des Textes wird dann auf die Zeit als zyklische Komponente Bezug genommen – eine der wesentlichen Vorstellungen der altägyptischen Kultur.[688] In diesem letzten Abschnitt der Memphitischen Theologie werden Bestattung und Grab des Osiris (Vergangenheit) parallel zum Erscheinen des neuen Horus als König (Gegenwart und Zukunft) beschrieben, dies geschieht alles in Memphis. Der Kreis schließt sich also. In derselben Zeile erhält Ptah von Memphis, der Schöpfer und König schlechthin, das Beiwort „Herr ...(der) Jahre“, erscheint also als Garant für die ewige Fortsetzung dieses Zyklus, der untrennbar mit Memphis verbunden ist.

Anzumerken ist noch, dass auch der Aspekt des Erhalters bzw. des Versorgers bei Ptah immer in die Gegenwart gelegt wird, z.B. „er ist Horus und Seth, indem sie beide Länder zufrieden stellen“, oder (sein Thron ist) „die Scheune, die für den Lebensunterhalt beider Länder dauerhaft sorgt“.

DIE ERZÄHLHALTUNG

Zur narrativen Analyse gehört auch die Feststellung der Erzählhaltung im Text, d.h. die Frage nach der Reflektiertheit der Erzählweise, der Identität des Verfassers oder der Zeitperspektive der Erzählung.[689] Der Verfasser der Memphitischen Theologie wird – wie üblich in ägyptischen Texten – nie explizit erwähnt. Es wird lediglich festgestellt, dass der Text ein Werk der Vorfahren sei. Zugleich lässt der Redakteur die Erzählung „aus der Vergangenheit heraus“ und damit von einem fingierten Erzähler vortragen. Da sich die Grenzen zwischen den Erlebnisperspektiven der einzelnen darge-

---

688 vgl. etwa Hornung, E.: Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1966.

689 Müller, L.: Wege zum Studium der russischen Literatur. Wie interpretiert man einen literarischen Text? Was muss man wissen vom russischen Vers? Was sollte man gelesen haben aus der russischen Literatur? Eine Geschichte der russischen Literatur in 267 Fragen, München 1985, S. 4-9.

stellten Personen, also zwischen den Handlungsträgern, verwischen, ist der Text als unreflektiert anzusetzen. Der Redakteur (Erzähler) identifiziert sich dabei durchaus mit den „positiven“ Helden (Ptah, Horus) der Erzählung und suggeriert damit dem Leser, in gleicher Weise zu werten, ohne jedoch direkt in Erscheinung zu treten. Auch die dramatischen Zitate verraten diese indirekte Einmischung des Redakteurs, dem es hier darum geht, die Ereignisse der Erzählung zu bestätigen. Er will so den Leser glauben machen, dass es sich um einen tatsächlichen Bericht handelt und nicht um eine Fiktion. Dies wird außerdem bekräftigt durch fiktive Zeugen, d.h. hier durch einen angeblichen Urtext. Der Erzähler stellt sich von daher als allwissend dar und erzeugt zugleich die Illusion, er habe reale Informationen. Wie es in einer derartigen gesetzten Erzählung üblich ist, erfolgt die Erzählung in der dritten Person.

Eine weitere Betrachtung der redaktionellen Mittel und der damit beabsichtigten Ziele wird in der folgenden diachronen Analyse erfolgen.

2.3.2 DIACHRONE ANALYSE

2.3.2.1 ALLGEMEINE EINFÜHRUNG

Das griechische Wort „diachron“ bedeutet „durch die Zeit hindurch“, meint also die Betrachtung eines Phänomens über die Zeiten hinweg bzw. historisch vergleichend. In der diachronen Analyse wird der Text unter dem Aspekt seiner Entstehung untersucht. Diese Analyse sieht vor allem in der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte einen Weg zum Sinn des Textes.[690]

Die strukturalistische Richtung dagegen, die ich schon in der synchronen Analyse vorgestellt habe, findet ihr Ideal in der Suche nach dem Gesetz, der Regel im Verlauf der Geschichte. So befragt sie auch nur den Text selbst und nicht die Bedingungen oder den Kontext, in dem der Text entstand. Dieser Ansatz führt zunächst zu wesentlich genaueren Ergebnissen als der rein historische Ansatz, wie im Vorangehenden zu erkennen ist. Allerdings wird dem strukturalistischen Ansatz nicht zu Unrecht vorgeworfen, dass er ein rein beschreibender, nicht nach dem Sinn strebender Ansatz sei. Das semantische Inventar und die Rekonstruktion der Ereignisse der Erzählung in der narrativen Analyse führen – wie aufgezeigt – zu einem klareren Verständnis des Textes, und die Elemente, aus denen der Text besteht, werden hierdurch ersichtlich. Dies heißt jedoch noch nicht, dass

---

690 Egger, W.: Methodenlehre, S. 21.

der Sinn des Textes näher erschlossen wurde. Fragen nach dem „wozu", „warum" oder „wann" sind damit nicht beantwortet. Deshalb ist eine diachrone Analyse ebenso notwendig, denn sie versucht genau diese Fragen zu stellen und zu beantworten. Aus dieser Perspektive heraus entstand der Poststrukturalismus mit seinen Hauptvertretern Barthes, Kristeva und Derrida, die zunächst Strukturalisten waren. Sie versuchten einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden, einerseits den Text objektiv beschreiben und andererseits den Sinn des Textes als historisches Gebilde erfassen zu wollen. Barthes beispielsweise betrachtet den Text als offenes System, also als einen Prozess, der durch verschiedene Elemente beeinflusst werden kann. Solche Elemente können der Verfasser, die Entstehungsgeschichte, das Medium usw. sein. Barthes erklärt den Autor/Verfasser für „tot", d.h. der Text führt unter den Bedingungen seiner Entstehungsgeschichte ein eigenes Leben, denn er ist für eine bestimme Leserschaft geschrieben.[691] Kristeva geht einen Schritt weiter, indem sie den Text als Treffpunkt vieler tradierter und rezipierter sprachlicher Äußerungen bezeichnet. Demzufolge ist die Interpretation eines Textes vom Text selbst heraus unmöglich, denn der Text ist ein historisches Gebilde, das mit vielen anderen Texten und Rezipienten ständig Dialoge führt.[692] Im deutschsprachigen Raum bildet die Konstanzer Schule (Iser, Jauss) eine poststrukturalistische Richtung, die insbesondere die Rezeption des Textes in den Vordergrund stellt. Dieser Ansatz basiert auf der Horizontverschmelzungstheorie Gadamers.[693] Der Text wird dabei als ein Rezeptionsprozess betrachtet, d.h. der Text ist immer das, was von ihm rezipiert wird.

Die moderne Bibel-Forschung hat solche modernen Ansätze in die historisch-kritische Methode integriert und kommt damit zu einem erweiterten Verständnis des Textes.[694] Wie schon zu Beginn erwähnt, übernehme ich in meiner Arbeit diesen pluralistischen Ansatz und lasse deshalb nun die diachrone Analyse folgen.

In der diachronen Analyse wird die textinterne Vorgeschichte des Textes erhellt unter Berücksichtigung der dialektischen Beziehung von Textphänomenen und Quellen des Textes[695], der Text wird dabei als das Ergeb-

---

691 vgl. Barthes, R.: Le plaisir du texte, Paris ²1982.

692 vgl. Kristeva, J.: Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt 1978; vgl. Suchsland, I.: Kristeva zur Einführung, Hamburg 1992.

693 vgl. Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.

694 vgl. Egger, W.: Methodenlehre.

695 Egger, W.: op. cit., S. 159.

nis „eines über einen längeren Zeitraum währenden Prozesses [...] (von) Überarbeitung und Weitergabe von Texten“ betrachtet.[696]

Die Analyse geschieht üblicherweise in vier Hauptschritten: 1. die Traditionskritik, 2. die Literarkritik, 3. die Redaktionskritik und 4. die historische Analyse. Diese Reihenfolge entspricht den angenommenen Etappen der Entstehung des Textes. Der Text wird zunächst (als) mündlich überliefert (betrachtet), später schriftlich fixiert, dann überarbeitet und erscheint schließlich in der vorliegenden historischen Quelle. In meiner Arbeit beschränke ich mich auf die Redaktions- und die Literarkritik. Dieses Vorgehen hat zwei Gründe: Zum einen hat in der Ägyptologie die Prämisse der „mündlichen Überlieferung“ keinen Stellenwert. Damit erübrigt sich die Untersuchung der Traditionskritik. Zum anderen umfasst die historische Analyse Fragen nach historischen Hinweisen im Text und seiner Historizität, nach dem historischen Umfeld der angenommenen Datierungszeit des Textes oder danach, welche Stellungnahmen der Text bezüglich historischen Fragen im Vergleich zu anderen Texten bietet, usw. Bei einem Text aus der Spätzeit der altägyptischen Kultur wie der Memphitischen Theologie würde eine derartige Textbearbeitung nach den Vorgaben der historischen Analyse aufgrund ihres enormen Umfanges weit außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegen.

Die Literarkritik untersucht nun die vorgegebene Textfassung im Hinblick auf eventuell feststellbare literarische (schriftliche) Quellen, also die Intertextualität des Textes, seine literarische Gattung, die Brüche, die Spannungen und die Wiederholungen in ihm.[697] Die Redaktionskritik untersucht auf der anderen Seite, wie der Redakteur aus den ihm zur Verfügung stehenden Materialien ein einheitliches Werk geschaffen hat. Geprüft werden dabei die redaktionellen Mittel, die im Text erkennbar sind, oder die expliziten/impliziten Hinweise auf den Verfasser und seine Zeit, aber auch seine Absichten und Ziele, die er durch diesen Text verwirklichen will (pragmatische Analyse).

In der diachronen Analyse werde ich leserorientiert vorgehen, und deshalb die genannten Arbeitsschritte in der umgekehrten Reihenfolge vollziehen: Das heißt, als erstes bearbeite ich die Redaktionskritik und anschließend erst die Literarkritik. Ich untersuche dabei zunächst von der Leserposition aus die im Text vorhandenen redaktionellen Anhaltspunkte. Danach folgen die literarkritische Untersuchung der Beziehungen des Textes zu anderen Texten und die der Entstehung seiner vorliegenden Fassung.

---

696 Egger, W.: op. cit., S. 160.

697 Egger, W.: Methodenlehre, S. 161.

2.3.2.2 REDAKTIONSKRITIK

Da Texte Exterioritäts- und Alteritätscharakter haben[698], d.h. nach außen und an einen anderen gerichtet sind, ist es erlaubt, Rückschlüsse aus dem Text über seine Entstehungsgeschichte, den Vorgang seiner Redaktion und die Rolle des Redakteurs in ihm zu ziehen. Die Endfassung des Textes geht (immer) auf einen Bearbeiter (Redakteur) zurück.[699] Aus dieser Endfassung heraus stellt man in der Redaktionskritik fest, wie es zu dieser endgültigen Gestalt des Textes gekommen ist, d.h. welche Materialien dem Redakteur zur Verfügung standen, unter welchen Gesichtspunkten er dieses Material auswählte, überarbeitete und anordnete, welche Elemente er selbst beiträgt und an welchen Leserkreis er sich wendet, welche Mittel der Beeinflussung des Leserkreises er verwendet und von welchen Faktoren er in der Redaktion beeinflusst war.[700] Der Text ist ja Teil eines Kommunikationsgeschehens bzw. genauer: ein Einbahnkommunikationsvorgang.[701] Deshalb gilt hier das allgemeine Kommunikationsmodell Ehlichs: Informationsquellen → Verfasser → Text → Leser → Informationsverwertung (Interpretation)[702], aus dem wiederum das Textüberarbeitungsmodell Hahns entstand[703]:

---

698 Reiche, C.: Ein hymnischer Text, S. 22.

699 Hier meine ich mit Redakteur die Redaktion, denn es kann mehr als einen Redakteur für einen Text geben (Skriptorium).

700 Egger, W.: Methodenlehre, S. 184.

701 Egger, W.: op. cit., S. 38.

702 Modell Ehlich, nach Egger, W.: op. cit., S. 36.

703 Dieses Modell wurde innerhalb der neutestamentarischen Forschung als Textüberarbeitungsmodell für die Textkritik entwickelt. Da es sich in der Memphitischen Theologie um ein einziges Textexemplar handelt, habe ich dieses Modell angepasst in Anlehnung an Egger, W.: op. cit., S. 44 und 184, 185.

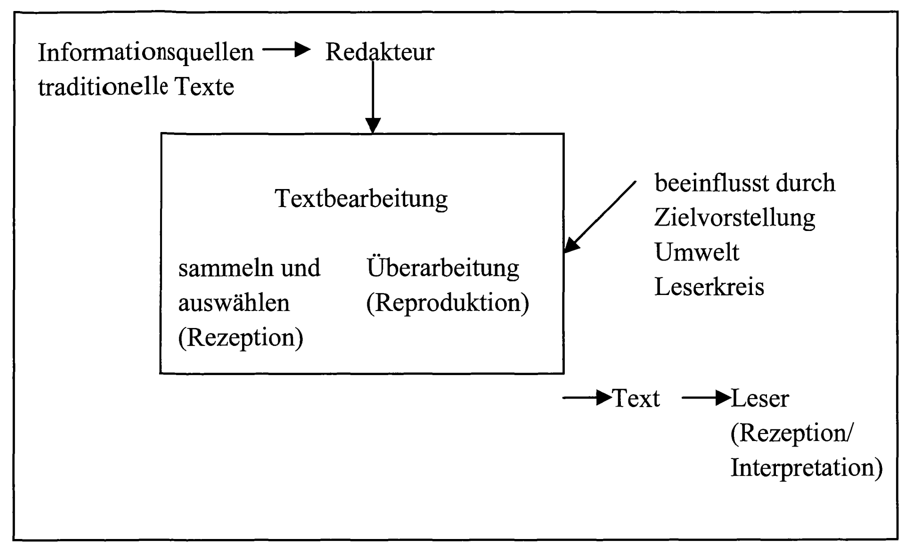


Abbildung 8: Textüberarbeitungsmodell für die Memphitische Theologie

Der Redakteur sammelt also das Material, das ihm zur Verfügung steht, rezipiert es und überarbeitet es zu einer neuen, uns vorliegenden Endfassung. Er ist dabei durch verschiedene Faktoren beeinflusst, z.B. seine eigene Zielvorstellung, seine Umwelt und seine historische Situation, den Leserkreis, den er beeinflussen möchte oder an den er den Text gerichtet hat. In diesem Prozess werden die alten Informationsquellen bzw. die traditionell überlieferten Texte, die ursprünglich getrennte Stücke waren, in die Endfassung in einer neuen Gestalt und einem neuen Zusammenhang und damit in einen erweiterten Sinn gebracht. Die Redaktionskritik ist letztlich nichts anderes als ein Rückschlussverfahren, in dem man aus dem vorliegenden Text Rückschlüsse auf den Redakteur, seine Adressaten und auf Ort und Zeit der Abfassung zieht.

Ein sehr wichtiges Element, das den Redakteur in seiner Überarbeitung des Textes beeinflusst, ist seine Zielvorstellung. Deshalb folgt nun als erstes die pragmatische Analyse, dann die Rückschlüsse auf den Redakteur und den Adressaten und schließlich auf Ort und Zeit der Abfassung.

2.3.2.2.1 PRAGMATISCHE ANALYSE

Mit einer sprachlichen Äußerung will man den Leser beeinflussen, d.h. ihm bestimmte Auffassungen nahe legen, zur Meinungsänderung veranlassen

bzw. in der Meinung bestärken oder ihn zu bestimmten Verhaltensweisen führen. Zusammenfassend gesagt, beabsichtigt der Redakteur etwas und der Leser ist aufgefordert, darauf zu reagieren.[704] Die pragmatische Analyse beschäftigt sich mit der dynamischen Funktion von Texten, also der Handlungsanweisung und Leserbeeinflussung im Text.[705] Um die Frage, wozu die Memphitische Theologie verfasst wurde, zu beantworten, müssen erst die Funktionen des Textes festgestellt werden. Mit Funktionen des Textes sind die vom Redakteur beabsichtigten Ziele gemeint und nicht etwa konkrete Funktionen der Quelle selbst (Stele, Teil einer Tempeldekoration usw.). Wichtig ist dabei, zwischen dem Inhalt einer Aussage, dem Zweck dieser Aussage und der Wirkung, die durch diese Aussage entsteht, zu unterscheiden. Durch die zusätzliche Beobachtung der stärker betonten Elemente im Text werden dann die Funktionen des Textes festgestellt:

- *Die expressive Funktion*: Damit ist der Ausdruck der Gefühle im Text gemeint. Beispiele für eine expressive Ausdrucksweise finden sich in Zeile 2, in der von dem schlechten Zustand der Textvorlage, die man von Anfang bis Ende nicht mehr erkennen konnte, gesprochen wird. Ebenfalls in Zeile 2 wird durch die Stiftung des Denkmals von Schabaka an seinen Vater Ptah und in dessen Tempel die Emotion der Bewunderung für Schabakas Frömmigkeit hervorgerufen. Die Zeilen 10c-12c sind besonders expressiv, denn der Redakteur stellt die Emotion der Vaterfigur (Ptah/Geb) dar, indem diese betrübt war wegen des kleinen Anteils des Horus am Erbe. Diese Schilderung ist die emotionale Vorbereitung des Lesers auf die folgende Entscheidung Ptahs, Horus ganz Ägypten zu geben. In Zeile 16c findet sich die expressive Darstellung des glücklichen Endes des Streites zwischen Horus und Seth mit der Wiedergabe der Verbrüderung beider, der Feier der Versöhnung und der legitimen, d.h. ausnahmslos anerkannten Alleinherrschaft des Horus. Ein weiteres Beispiel ist die Beschreibung in den Zeilen 19 und 62: Osiris, der in seinem Wasser hintreibt einerseits und das Auftreten seiner Geschwister Isis und Nephthys andererseits, wie sie ihren Bruder finden, ihn ans Land ziehen und ihn umsorgen und pflegen. Diese lebendige Darstellung von Isis und Nephthys bezieht Rößler-Köhler meines Erachtens treffend auf Wiedergaben der sog. Osiris-Bahre, an der Isis und Nephthys Osiris in gleicher Weise umsorgen und pflegen.[706]

704 Egger, W.: Methodenlehre, S. 134.

705 ibid.

706 Rößler-Köhler, nach einer mündlichen Mitteilung; für eine solche Skulptur der Osiris-Bahre vgl. Otto, E., Hirmer, M.: Osiris und Amun, S. 55 ff. und Tafel 18-19.

Auch die Emotionen, die mit dem Raum (Memphis) verbunden sind, also die Stelle, an der Osiris im Wasser trieb, und die Stelle, an der Isis und Nephthys ihn an Land zogen, beide in Memphis zu lokalisieren, haben eine expressive Funktion, die zu Sympathie und Bewunderung, also zur Identifikation des Lesers mit Memphis beitragen. In Zeile 13c und 64 erscheint der triumphierende junge Horus als König beider Länder und ruft damit die Sympathie, die Loyalität und die Unterstützung der Leserschaft mit dem „lebendigen“ Horus-Herrscher hervor. In Zeile 28b-35b wird Memphis ebenfalls emotional geschildert als der Ort, in dem man sich gerne niederlässt, in dem das Leben angenehm ist und in dem der Gott (Ptah/der Erhalter) die Tränen abwischt. Dieselbe expressive Funktion hat die Bezeichnung „der große Sitz“ (des Schöpfergottes Ptah) für Memphis in Zeile 49a und 61, ebenso die Bezeichnung „Gottesscheune“, für die Stadt, die den Unterhalt beider Länder dauerhaft garantiert, in Zeile 61. In den Zeilen 63 und 64 wird Memphis dann noch als Schauplatz der ehrenvollen Bestattung des verstorbenen Gottes Osiris und der Krönung seines Nachfolgers Horus genannt, gleichfalls in deutlich positiver Setzung.

- *Die direktive Funktion*: Damit ist ein Appell, eine Weisung oder Mahnung an den Empfänger gemeint. Da der Text eine Erzählung in der dritten Person ist, fällt es schwer, eine direktive Aufforderung zu finden. Allein Zeile 2 bzw. der Kolophon, der den Rahmen der Erzählung bildet, könnte vielleicht als Aufforderung zu verstehen sein: Hiernach stiftet Schabaka dieses Text-Denkmal an den Gott Ptah, damit sein (des Königs) Name dauern kann und ebenso das von ihm gestiftete Denkmal. Schabaka erhofft sich dafür außerdem, dass Ptah ihm ewiges Leben spendet.
- *Die referentielle Funktion*: Damit ist die Darstellung eines Themas oder Sachverhalts gemeint, und deren Informationsgehalt. Wie schon in der semantischen Analyse festgestellt wurde, gibt es drei Hauptthemen in der Memphitischen Theologie, die auch nicht voneinander zu trennen sind: die Bedeutung von *Memphis* dank des Gottes Ptah, seine Rolle bei der *Schöpfung* und bei der *Erhaltung* dieser Schöpfung als Kernsitz des ägyptischen Königtums. Durch die Betonung dieser drei Themen möchte der Redakteur die Akzeptanz seiner Leser für die Rolle von Memphis als Mittelpunkt des Landes und Sitz des Schöpfergottes (Ptah) gewinnen.
- *Die Kontakt-(phatische) Funktion:* Das heißt, der Kontakt zwischen Sender und Empfänger wird im Text thematisiert. Dies geschieht beispielhaft in Zeile 2 des Textes, denn dort wird geschildert, dass Schabaka diesen Text rettet, damit das Werk der Vorfahren (Sender) voll-

kommen und dauerhaft im Ptah-Tempel für die zukünftigen Generationen (Empfänger) erhalten wird (vgl. Abb. 6: Aktantenmodell).

- *Die metasprachliche Funktion:* Hier wird der Text selbst als Thema im Text behandelt. Auch diese Funktion ist in der Memphitischen Theologie deutlich zu beobachten: In Zeile 2 wird die Fundgeschichte des Textes, der schlechte Zustand der alten Vorlage und der schönere vollständigere Zustand des neu abgeschriebenen Textes geschildert (vgl. hierzu Abschnitt 2.3.1.3.1 Literarizität).

Durch diese Feststellung der Funktionen in der Memphitischen Theologie wird deutlich, dass der Redakteur hauptsächlich auf expressive Mittel zurückgreift, um den Leser emotional an Memphis und den Gott Ptah, aber auch an das Königtum zu binden. Dabei wird der Leser indirekt zur Bewunderung des regierenden Königs Schabaka und zur Würdigung von dessen Frömmigkeit angeleitet. Anzumerken ist noch, dass in einer Erzählung wie der Memphitischen Theologie keine direktiven Weisungen oder Aufforderungen aufgrund der Erzählform erfolgen können, sondern vielmehr Anregungen zu einem neuen Denken. Erzählungen sind auch Rollenangebote an den Leser, denn sie führen dem Leser Möglichkeiten vor Augen, für die er sich entscheiden kann. Sie regen den Leser an, sich unbewusst mit einer oder mehreren Personen zu identifizieren. Die dynamische Funktion von Erzählungen liegt darin, dass sie zur Reflektion über die eigenen Verhaltensweisen anregen, Alternativen erkennen lassen und den Leser zum Mitleiden, Mitfreuen und Handeln bewegen.[707] In der Memphitischen Theologie ist die Sympathie des Lesers auf der Seite des (neuen) legitimen Königs und auf der Seite von Memphis, jener Stadt, die so vieles zur Schöpfung und zum Königtum beigetragen hat.

In jeder Erzählung werden aber auch Konflikte aufgeworfen und Lösungsmöglichkeiten angeboten. Solche Konflikte und Lösungen, die durch den Redakteur gelenkt sind, verweisen z.B. auf die historische Lage bzw. die aktuellen Fragen und Lösungsstrategien der damaligen Zeit:

In der Memphitischen Theologie gibt es drei Konfliktstränge. Bereits in Zeile 2 begegnet uns der erste Konflikt, nämlich die Gefahr des Textverfalls der memphitischen Lehre. Als Lösung vorgeschlagen wird die Neuschreibung des Textes, seiner Verewigung auf Stein und dessen Aufstellung im Tempel von Ptah. Der zweite Konflikt ist der um die Herrschaft Ägyptens und um das Erbe von Geb. Dieser Konflikt wird gelöst durch die Wiedervereinigung Ägyptens unter der Alleinherrschaft des neuen Königs Horus in Memphis. Der dritte Konflikt, der von den beiden ersten nicht zu

707 Egger, W.: Methodenlehre, S. 141.

trennen ist, ist das prinzipielle Problem der Erhaltung der Schöpfung und der Versorgung aller Geschöpfe. Dieser Konflikt wird im Text durch den Gott Ptah und den König in Memphis als die beiden Garanten für die dauerhafte Erhaltung und Versorgung gelöst. Die Konflikte (Traditionsverfall, Herrschaftskonflikt, Kulturerhaltung) verweisen auf eine Zeit, in der die Frage der Bewahrung aktuell war. Offenbar war in dieser Zeit auch die Frage der politischen Macht nicht deutlich geklärt und die königliche Legitimität unterstützungsbedürftig. Gleiches galt wohl ebenso für die Stellung von Memphis als Hauptstadt (erneut?) und politischem Sitz der Macht. In dieser Zeit suchte man nach Legitimierungen in der Überlieferung, die die eigene Position unterstützen sollten. Die Konflikte und die angebotenen Lösungen werfen ein deutliches Licht auf die Epoche, in der der Text verfasst wurde. In diesem Zusammenhang spricht man auch von einer „Schreibhandlung", d.h., durch Schreiben oder Sprechen sollen Veränderungen der Verhältnisse herbeigeführt werden.[708] In der Memphitischen Theologie stellt sich die Schreibhandlung als Bericht der ehrenvollen Aufgaben und Rollen von Memphis in der ägyptischen Tradition dar, einschließlich der Weitergabe dieser Tradition an die nächste Generation, die dem König (Schabaka) obliegt, der dazu die Rolle von Memphis als Mittelpunkt des Reiches kennen und respektieren muss.

2.3.2.2.2 REDAKTEUR

Eine Hauptaufgabe der Redaktionskritik ist, den Redakteur zu identifizieren oder zumindest ihn dem heutigen Leser näher zu bringen. Mit dem heutigen „Leser" ist hier die Fachwelt gemeint, d.h. die Ägyptologen, die zu solchen Texten Zugang haben bzw. über sprachliche Kenntnisse und Erfahrung im Umgang mit solchen alten religiösen Texten verfügen und dadurch ein ausgebildetes Gespür entwickelt haben, das ihnen ermöglicht, die Botschaft solcher Texte zu entziffern. Nach der pragmatischen Analyse sind wir dem Redakteur einen Schritt näher gekommen, denn die Enthüllung seiner Absichten und seines Umfeldes führt direkt zu ihm. Im Folgenden ziehe ich deshalb einige *Rückschlüsse auf den Redakteur der Memphitischen Theologie* aus dem Text.

Im Text wird der Redakteur nur einmal explizit erwähnt, nämlich in Zeile 2. Hier handelt es sich jedoch um einen intendierten Redakteur und nicht um den eigentlichen. Dieser intendierte Redakteur sind die Vorfahren, die die Vorlage des Textes angeblich verfasst haben. In Zeile 2 wird diese Vorlage auf Befehl des Königs Schabaka aufs Neue abgeschrieben, d.h. die

708 vgl. Egger, W.: Methodenlehre, S. 135.

Bewahrung und die Aufdeckung der memphitischen Lehre erfolgte aufgrund eines königlichen Befehls durch entsprechende Schreiber, wörtlich: „durch seine Majestät“. Diese vieldiskutierte Stelle bestätigt meiner Meinung nach auf alle Fälle, dass der Verfasser dieses Textes im Auftrag des Schabaka gehandelt hat. Auch die Idealisierung der Vergangenheit durch die Zuschreibung dieses Textes an die Vorfahren (ohne weitere Bestimmung) zeigt die Haltung dieser Zeit der Vergangenheit gegenüber (vgl. 2.3.2.2.1 Pragmatische Analyse).

Anhand der Gestaltung des Textes kann man einiges über den Redakteur und seine Zeit erfahren: Der Text wurde in einer archaisierenden Sprache verfasst, die die Sprachstufe des Altägyptischen (bzw. seiner religiösen Texte) wiedergeben möchte, dabei jedoch recht häufig – wie schon erwähnt – Einflüsse des Neuägyptischen oder entsprechende Hyperkorrekturen enthält.[709] Dies weist deutlich auf die Spätzeit bzw. die Anfänge des Archaismus in der Kuschiten-Zeit als Entstehungszeit des Textes hin.[710] Die Nachahmung des Layouts einer Papyrusrolle und die Aufteilung in vertikale Schreibfelder und horizontale Überschriften sowie die retrograde Schreibung bezeugen gute Kenntnisse des Redakteurs über die Formalia der wirklich alten religiösen Texte. Ebenso weist die bewusste Setzung von Spatien (ohne dadurch die Fortsetzung der Erzählung zu beeinträchtigen) auf den Versuch hin, den Zustand eines alten zerfressenen Papyrus nachzuahmen, wobei gleichzeitig eine Störung der Botschaft, die der Text beinhaltet, vermieden wurde. Diese „alten“ Züge verleihen der Botschaft des Textes besondere Würde und Glaubwürdigkeit. Verschlüsselte Schreibungen im Text, wie z.B. das Wort *ḥtp.w* in Zeile 59 oder die Auslassung der Namen Horus und Seth in Zeile 12b als Anzeichen dafür, dass sie (Horus und Seth) nun getrennt sind, bzw. die Zeile 48, die als Überschrift der Götterliste und gleichzeitig als Anfang der Zeile 53 dient, („Kreuzwort-Rätsel“-Effekt), weisen zusätzlich auf einen Redakteur hin, der solche Schreibtechniken und Formalia, wie sie ähnlich in Tempeln der Spät- und Ptolemäer-Zeit, aber auch in Gräbern und Stelen der Spätzeit vorkommen, gekannt haben muss.[711]

---

709 vgl. Junge, F.: Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, S. 198; Sethe, K: Dramatische Texte, S. 3, 4.

710 vgl. Brunner, H.: Archaismus, in: LÄ I, Sp. 386ff.

711 vgl. Corteggiani, J.-P.: Une stèle héliopolitaine d'époque saïte. Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, in: BdE 81, Kairo 1979, S. 115; und Meeks, D.: Les „quatre KA“ du démiurge de Memphis, in: RdE 15, 1963, S. 35-47; (freundlicher Hinweise von D. Heiden, Bonn); auch die Bauurkunde des Dendara-Tempels weist eine ähnlich tabellarische Form auf mit Vermerken wie in der Memphitischen Theologie, vgl. Duemichen, J.: Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendara,

Im Text wird an einer Stelle, in Zeile 2, die Arbeitsweise des Redakteurs explizit erwähnt: Die Textabschrift wurde schöner als ihr Inhalt vorher war, und schöner meint hier „vollkommener“ oder „vollständiger“, wie im Abschnitt Wortsemantik vorgeschlagen wurde.

In Zeile 63 wird von der Bestattung des Osiris berichtet, die gemäß der Bestimmung des „Aufgehens-im-Horizont-auf-den-Wegen-des-Re“ geschah. Dies könnte der Titel eines Ritualbuches sein, wie Rößler-Köhler vermutet. Stimmt dies, gibt der Redakteur mit der Erwähnung dieses Titels einen Hinweis auf weitere Kenntnisse der altägyptischen Ritualtexte, über die er verfügt. Das wäre auch eine Erklärung für die Gestaltung der dramatischen Anteile und der Götterliste, die in der Form des Dramatischen- Ramesseums-Papyrus geschah, sich also einen Ritualtext zum Vorbild wählte. Der Redakteur der Memphitischen Theologie übernahm das Layout eines Ritualtextes, allerdings ohne rituellen Inhalt, und dessen Vermerkform, wie sie etwa der Dramatische-Ramesseums-Papyrus aufweist. Diese Transpositionierung (Übernahme des Layouts mit neuem Inhalt und in neuem Kontext) spricht gleichfalls für eine jüngere Schreibtradition. Dem entspricht auch die teilweise enge Anlehnung an den Pyramidentext-Spruch 592, der jedoch in der Memphitischen Theologie in einen neuen Kontext eingebettet wird (Ptah statt Geb).

All dies lässt auf einen hochgebildeten Redakteur der Spätzeit schließen, der im religiös-kulturellen Erbe seiner Kultur wohl bewandert war, vermutlich ein Priester (oder ein Priesterkollegium) aus dem Ptah-Tempel selbst.

2.3.2.2.3 ADRESSATEN

Im Laufe dieser Arbeit habe ich die Termini Leserschaft und Adressaten verwendet, ohne auf die Rezeptionsproblematik im alten Ägypten hinzuweisen, da dort nur selten explizit über Literatur geschrieben wurde (ebenso wie über viele andere abstrakte Bereiche, wie Geschichte, Religion, Kunst usw.). Deshalb zweifeln viele Ägyptologen sogar an der Existenz des Rezeptionsvorgangs im alten Ägypten, da nach Helck „diese Texte (...) nicht für Leser bestimmt“ sind.[712] Man bezeichnet deshalb auch solche Texte als „kulturelle Texte“, die Tresore kulturellen Wissens seien und die als solche hauptsächlich der Schulausbildung gedient hätten.[713] Nach den Berechnun-

---

Leipzig 1865; eine ausführliche Analyse dieses Phänomens vollziehe ich im Abschlusskapitel 4.3, Hybride Repräsentation.

712 Helck zit. nach Moers, G.: Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001, S. 157.

713 Assmann nach Moers, G.: op. cit., S. 157; zur Kritik an diesem Begriff vgl. Moers, G.: op. cit., S. 16, 17.

gen von Baines/Eyre liegt die Zahl der potentiellen Rezipienten im Alten Ägypten in Höhe von einem Prozent der Bevölkerung. Dieses eine Prozent sind diejenigen, die literat sind, d.h. die Elite und die Beamten.[714] Die Zahl könnte allerdings durch die Berechnungen Jansens und die Argumente Moers nach oben korrigiert werden[715], wie Moers überhaupt davon ausgeht, dass es einen stärkeren Rezeptionsvorgang als bisher angenommen gegeben hat.

Nach Egger existieren allerdings die Adressaten auch im Text selbst, jedoch sind sie „vertextet", d.h. durch die Sinngebung des Textes impliziert: Durch die im Text angesprochenen Probleme und die dafür im Text angebotenen Lösungen kann man die Adressaten auch in ihrem soziohistorischen Kontext identifizieren.[716] *Rückschlüsse auf die Adressaten der Memphitischen Theologie* lassen sich nur schwer ziehen. Durch die semantische und pragmatische Analyse ergeben sich jedoch Hinweise, die uns die/den Adressaten näher bringen. Wie schon erwähnt, betont der Text die Rolle von Memphis, die Stellung von Ptah und die des Königtums in der ägyptischen Kultur. Offensichtlich war dies nicht selbstverständlich für die/den Adressaten. Die Zuschreibung des Textes an die Vorfahren, die bewusst schwer gehaltene alte Sprache, die im Text verstreuten Spatien und die rhetorischen, fast kryptografischen, teilweise mehrdeutig-schwierigen Schreibungen des Textes weisen zudem auf den Versuch des Redakteurs hin, den fingierten Charakter des Textes zu verdunkeln und dergestalt die vielleicht in altägyptischen religiösen Texten unerfahrenen Adressaten mit dessen Alter zu beeindrucken. Er nutzt die Erwähnung von realen, memphitischen geographischen Merkmalen und Ortschaften, die vom Adressaten nachprüfbar sind, um die Authentizität des Textes herzustellen und die/den Leser zu beeindrucken. Nichtwissen in Teilbereichen und spezielle Unerfahrenheit werden also beim Adressaten vorausgesetzt, was zugleich erklärt, warum der Text trotz seiner schweren Sprache einen so deutlich explanatorisch-zitathaften Charakter aufweist.

Zusammenfassend ist festzustellen: Der Redakteur war wohl die Priesterschaft des Ptah-Tempels während der früheren 25. Dyn. (Schabaka), d.h. Gelehrte mit Ambitionen (s. Kap. 4). Hervorgerufen werden emotionale Bindungen an *Memphis*, *Ptah* und *Königtum* (über beide Länder) (einschließlich einer gewissen Bewunderung für Schabaka und seine Frömmig-

---

714 Baines/Eyre nach Moers, G.: Fingierte Welten, S. 158.

715 zur weiteren Argumentation und ausführlichen Darstellung und Rekonstruktion des Rezeptionsvorgangs im Alten Ägypten vgl. Moers, G.: op. cit., S. 154-165.

716 Egger, W.: Methodenlehre, S. 188.

keit). Die Rolle von *Memphis*, *Ptah* und *Königtum* in der ägyptischen Kultur war dem Adressaten offensichtlich *nicht* selbstverständlich. Der Adressat war also in altägyptischen religiösen Texten *unerfahren,* wurde aber *nicht* als ungebildet eingeschätzt: Nachprüfbarkeit von Aussagen; generelles Wissen um theologisch-reflektierende Aussagen bzw. deren Verstehen vorausgesetzt; ebenso *grundlegende „Vertrautheit“* mit ägyptischer Kultur und deren Alter. Dies alles verweist auf die ägyptisierten Kuschiten mit ihrer Fixierung auf den ägyptischen *Süden* (*Königtum beider* Länder), *Theben* (*Memphis*) und *Amun* (*Ptah*) und auf *Schabaka* an deren Spitze.[717] Dies wäre auch eine Erklärung für die bewusste Vermeidung der Nennung von Amun und Theben in der Memphitischen Theologie. Wie die abschließende kulturhistorisch-vergleichende Analyse deutlich zeigt (s. dazu ausführlicher Kapitel 4), ist eine Botschaft nie einseitig. Im Gegenteil, je elitärer der Kreis der Verfasser und der Adressaten ist, desto assoziationsreicher werden die Anschauungsformen dieser Botschaft. Nach der Analyse des Textes der Memphitischen Theologie ist die Exklusivität des Textes mehr als deutlich, sodass sich hinter dem einfachen direkten Appell an Schabaka zugunsten der Stadt Memphis vielmehr ein innerkuschitischer (Nord-Süd-)Dialog vermuten lässt. In diesem Akt der Selbstinszenierung wurde die theologische wie politische (wissenschaftliche) Argumentation dargelegt, um das neue Bild des kuschitischen Herrschers (Schabaka und sein Nachfolger Schebitku), trotz Abweichung von der traditionellen kuschitisch-thebanischen Allianz, der Wissenselite gegenüber plausibel zu machen. Die hegemoniale Dominanz von Theben als die religiöse Autorität bzw. die Deutungsmacht schlechthin, die den kuschitischen Ägyptisierungsprozess in ihrer Gesamt entwicklung begleitete, wurde zum ersten Mal in diesem Text und parallel zur Verlagerung der Macht nach Memphis durch König Schabaka infrage gestellt. Dieser revolutionäre Streich wurde – nicht ganz ohne Eigennutz für das kuschitische Königshaus bzw. für Schabaka und seinen Sohn Schebitku – als Renaissance bzw. die Rückkehr zu den Ursprüngen gefeiert und sollte somit als der Höhepunkt des langen Ägyptisierungsprozesses der Kuschiten verstanden werden.

717 vgl. dazu die Analyse der Pjie-Stele; zu Memphis als Vorbild für Theben siehe Raue, D.: Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich, ADAIK 16, Hamburg 1999, S. 137ff; nach meiner Analyse (s. unter 4.1., Herrschaftsdiskurs) war es Schabaka wichtig, die neue Sonderstellung von Memphis der kuschitischen Wissenselite (im Süden näher zubringen, deshalb bildet dieser Text eine Botschaft, die von Schabaka Unterstützung erfährt, die aber gleichzeitig an die Kuschiten adressiert ist.

2.3.2.2.4 ORT UND ZEIT DER ABFASSUNG

Die Bestimmung des Raumes ist in der Memphitischen Theologie wesentlich präziser wiedergegeben als die der Zeit (vgl. zuvor). Die Beschreibung des memphitischen Raumes wird dabei durch authentische geografische Merkmale präzisiert, während die Formulierungen bezüglich der Zeit mehrheitlich eher unpräzise und interpretierbar bleiben, wie z.B. Vorfahren, vorher, dauern, ewig usw. Als einzig konkrete Bestimmung der Zeit tritt die Erwähnung des kuschitisch-königlichen Eigennamens „Schabaka" auf (zu seinem Thronnamen vgl. zuvor).[718] Der Abfassungsort selbst wird zwar nicht explizit erwähnt, denn der fingierte Fundort des Textes ist in Zeile 2 nicht genauer bestimmt. Es wird jedoch dann berichtet, dass die Aufstellung der neuen Abschrift in Memphis, genauer im Ptah-Tempel erfolgt sei. Auch die Endfassung des Textes wird von daher in Memphis stattgefunden haben (vgl. hierzu auch Unterkapitel 2.3.1.3.4 Narrrative Analyse über Raum und Zeit).

2.3.2.3 LITERARKRITIK

Im Rahmen der diachronen Analyse, die den Text über die Zeit hinweg untersucht, komme ich nun zur Literarkritik. Die Literarkritik ist, im Vergleich zur Redaktionskritik, mehr vom heutigen Forschungsstand beeinflusst, denn die Beobachtungen der Textmerkmale sind hier nicht wesentlich, auch wenn sie eine Rolle in der Literarkritik spielen. Entscheidend sind vielmehr das Wissen und die theoretische Auffassung des Forschers, denn diese sind für eine Rekonstruktion der literarischen Entstehungsgeschichte des Textes wichtig. Dabei wird der Text nach seiner Gattung, seinen Beziehungen zu anderen Texten und überhaupt nach seinem Wesen innerhalb der Kulturgeschichte befragt. Die Literarkritik untersucht die vorgegebene Textfassung im Hinblick auf eventuell feststellbare literarische (schriftliche) Quellen.[719] Ein Text mit verschiedenen Strukturmustern oder Charakteristika ist ein durch die Tradition erweiterter Text[720], was nicht nur im textkritischen Sinne, sondern auch im intertextuellen Sinne gemeint ist. Die Beziehung des Textes zur Schreibtradition im damaligen Diskurs zu erkennen, heißt die neue Sinngebung des Textes und sein literarisches Werden zu erklären.[721] In diesem Sinne ist die literarkritische Ana-

718 s. dazu auch Helck, W.: Neferkare, in: LÄ IV, Sp. 375, 376.

719 Egger, W.: Methodenlehre, S. 161.

720 Egger, W.: op. cit., S. 179, 180.

721 Egger, W.: op. cit., S. 163.

lyse ein Hilfsmittel, um den Entstehungsprozess des Textes nach zu vollziehen und damit Einblicke in seine eigene Welt zu erhalten.[722] Die Aufgabe der Literarkritik ist also, die Vorlagen des Textes zu identifizieren, zu rekonstruieren und die Beziehungen zwischen dem vorliegenden Text und seinen Vorlagen herzustellen. Die Komplexität der Fragestellung reicht von der Frage nach der Literarizität, über die Intertextualität bis hin zur Frage nach der Gattungszugehörigkeit eines Textes. Die Lesart in der Literarkritik ist insofern textextern, als dieses Lesen in Ebenen oder Schichten eindeutig von dem möglichst weiten Erfahrungshorizont des Lesers mit überlieferten Texten abhängt. Diese Lesart unterscheidet sich gerade in diesem Punkt von der des Adressaten, der nicht über eine solche Erfahrung zu verfügen braucht. Da ich mich hier am weitesten vom Text selbst entferne, biete ich die Methode nur beispielhaft dar und stelle im Folgenden mehr Fragen, als ich Antworten geben kann.

Der erste Schritt der Literarkritik ist die Untersuchung des Textes nach seinen literarischen Spannungen, d.h. störende Wiederholungen, Stilbrüche, innere Widersprüche usw. So stellt man die Schriftgeschichte des Textes anhand der Identifizierung der Unstimmigkeiten fest oder anhand von Anhaltspunkten, die gegen die Einheitlichkeit des Textes sprechen. Gleichzeitig dient diese Identifizierung auch als Hinweis auf die Bearbeitung des Textes bzw. die Verarbeitung alter Vorlagen.[723] Unter den Stichworten Aufbau, Gliederung und Kohärenz (Unterkapitel 2.3.1.2.5) habe ich bereits solche Merkmale aufgezeigt. Zusammenfassend ist deshalb festzustellen, dass die Memphitische Theologie bezüglich ihrer Schriftlichkeit zwei Hauptphänomene aufweist:

Erstens der *zitathafte Charakter* des Textes: Er zeigt sich insbesondere in der Hervorhebung der Dialoge und der Götterliste mit Trennungslinien und Vermerken, aber auch in der produktiven Adaption anderer religiöser Texte wie Pyramidentext-Spruch 592 oder der Osiris-Geschichte. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung Lufts über die intransitive Nutzung des Verbs *jmj* im Kolophon ägyptischer Texte (insbesondere ab dem Neuen Reich) als ein Zeichen für ein älteres Zitat.[724]

Zweitens der *Stilbruch* zwischen Texteinheit II, in der der narrative Charakter dominiert, und Texteinheit III, die mehrheitlich beschreibenden, fast hymnischen Charakters ist. Diese Phänomene verweisen auf die Einarbeitung alter Vorlagen oder zumindest auf das Existieren von Entnahmetex-

722 vgl. Egger, W.: op. cit., S. 162.

723 Egger, W.: op. cit., S. 165.

724 Luft, U.: Liebesgedichte, S. 108-115.

ten, die dem Redakteur zur Verfügung standen. Damit sind zugleich Fragen wie die folgenden verbunden: Ist die Memphitische Theologie ein literarisches Werk? In welcher Beziehung steht die Memphitische Theologie zu ihren Vorlagen oder Entnahmetexten? Zu welcher literarischen Gattung gehört die Memphitische Theologie? Zunächst gehe ich deshalb auf die Frage nach der Literarizität ein.

2.3.2.3.1 LITERARIZITÄT ÄGYPTISCHER TEXTE[725]

Die theoretisch-methodische Betrachtung altägyptischer Schriftstücke als literarischer Werke fand, wie zuvor erwähnt, erst ab Mitte der 90er Jahre in der Ägyptologie intensiver statt. Es ergab sich dabei eine Grunddiskussion um die Definition der altägyptischen Literatur und um die Faktoren und Merkmale, die die Literarizität eines Textes ausmachen.[726] Aufgrund der nicht erfolgten Unterscheidung zwischen literarischen und historischen Quellen datierte man die Texte nach der scheinbar realitätsnahen Information, die der jeweilige Text uns liefert. Hinzu kam (und kommt) das weit verbreitete Argument der Nicht-Trennung von Politik und Religion (Theologie) und – damit verbunden – die Zuschreibung vieler Texte zur Propaganda-Literatur der damaligen Politik.[727] Man meinte, dies alles habe den literarischen Charakter vieler Texte, wie beispielsweise auch den der Memphitischen Theologie, beeinflusst. Konsequenterweise erklärte man etwaige Unstimmigkeiten eines Textes mit der Behauptung, der Text sei ursprünglich aus mehreren unterschiedlichen Überlieferungssträngen zusammengesetzt. In dieser Weise löste man auch die Unstimmigkeiten innerhalb der Memphitischen Theologie: Sie besteht nach dieser Interpretation aus drei Dramen, einer politischen Lehre und einem theologischen Traktat (vgl. 2.2 Erforschung des Textes).[728]

Dies ist nach Moers ein Problem, das nicht nur in der Ägyptologie, sondern auch in der Literaturwissenschaft zu finden ist, und er schlägt als Ausweg aus diesem Dilemma die literarische Anthropologie von Iser vor.[729]

---

725 hauptsächlich nach Moers, G.: Fingierte Welten.

726 vgl. dazu Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature, Leiden 1996; Moers, Fingierte Welten; Assmann, J., Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999; Moers, G. (ed.): Definitely: Egyptian Literature., Lingua Aegyptia, Studia Monographica 2, Göttingen 1999.

727 vgl. Grimal, N.-C.: Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne, in: Vercoutter; J. (ed.): Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire, 1980 Le Caire, S. 37-48, S. 40 ff.; Eyre, C.: Is Egyptian historical literature political or literary, in: Loprieno (Hrsg.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 415-433, S. 415-433.

728 zu weiterer Argumentation vgl. Moers, G.: Fingierte Welten, S. 2 ff.

729 Moers, G.: op. cit., S. 13 ff.

Maßstäbe aus einer literarischen Tradition abzuleiten und sie auf eine andere literarische Tradition zu verwenden, führt in der Regel zu einem verzerrten Bild. Der Ansatz von Iser leitet die Maßstäbe von den literarischen Bedürfnissen des Menschen (Anthropologie) ab, es gilt also nach Moers, „die Raster zur Beschreibung der ägyptischen Literatur nicht mehr aus anderen (auch literaturwissenschaftlichen) Disziplinen zu übernehmen, sondern die Kategorien ägyptologisch-literaturwissenschaftlichen Arbeitens nach ihrer Anlehnung an grundlegende menschliche Dispositionen auszuwählen“.[730] Iser schlägt die Bezeichnungskategorien des Realen, des Fiktiven und des Imaginären vor. Diese Kategorien sind ahistorisch und nach Moers deshalb geeignet für die Anwendung auf altägyptische Texte.[731] Nach diesen Vorgaben entwickelte Loprieno ein Modell für die Ägyptologie, das die Kriterien: *Fiktionalität*, *Intertextualität* und *Rezeption* für die Befragung altägyptischer Texte nach ihrer Literarizität heranzieht.[732] Diese Kriterien werden von Moers dann weiter ausgeführt und aufgearbeitet, dessen Überlegungen ich auch als Grundlage für die beiden folgenden Abschnitte heranziehe. Die Frage der Rezeption habe ich bereits im Rahmen der Redaktionskritik ausgeführt. Die Memphitische Theologie ist also im Folgenden noch zu befragen, wie es mit ihrer Fiktionalität und Intertextualität steht.

2.3.2.3.2 FIKTIONALITÄT

Die Fiktionalität ist eines der Hauptkriterien, um einen Text als literarisch zu erklären. Wie zuvor angesprochen, ist der Mensch anthropologisch derart determiniert, dass er fiktionalitätsbedürftig ist, denn er kann zentrale Phänomene seines Lebens weder bewusst erleben noch aus Erfahrung ansprechen (Geburt, Tod etc.). Die Fiktion ist „das Ergebnis intendierter grenzüberschreitender Akte (...): durch jegliches Fingieren wird die Welt mit einer bestimmten Intentionalität auf das hin überschritten, was in ihr nicht ist“.[733] Die Fiktionalität ermöglicht es dem Menschen, Gestalt in Situationen und Räumen anzunehmen, wie es ihm in der Wirklichkeit nicht möglich ist. Neben Alltagsfiktionen, wie Täuschung, Lüge oder „concord

730 Moers, G.: op. cit., S. 13; dies ähnelt dem transdisziplinären Ansatz Loprienos (vgl. Unterkapitel 2.2.3, Textbearbeitungsmethode).

731 Moers, G.: op. cit., S. 14.

732 Loprieno nach Moers, G.: op. cit., S. 14 ff.

733 Moers, G.: Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie, in: Assmann, J., Blumenthal, E. (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdE 127, Kairo 1999, S. 37-52, S. 39.

fictions“[734] und den erkenntnistheoretischen Fiktionen wie Vorgriff, Annahme oder wissenschaftliche Hypothese, die – jede auf ihre Art – Grenzüberschreitungen sind, gibt es die literarische Fiktion. Die literarische Fiktion nun ist das Ergebnis von Akten des Fingierens, die aus drei Komponenten bestehen, nämlich der *Selektion*, der *Kombination* und der *Selbstanzeige*. „Der Text selektiert aus außertextuellen Entnahmefeldern, kombiniert sodann die selektierten Elemente und enthüllt zuletzt seinen Status als ‚inszenierter Diskurs‘ durch eine Reihe verschiedener Fiktionssignale“.[735] Nach Moers legt der Text seinen Fiktionscharakter durch ein vielfältiges und historisch wandelbares Repertoire an Signalen offen. Hieraus entwickelt er ein Raster, nach dem ein Text zu befragen ist, um seinen fiktionalen Charakter erkennen zu können.[736] Dieses Raster, bestehend aus der Untersuchung der *Paratexte*, der *Dialoganteile*, der *Inkonsistenzen*, der *emblematischen Namen* und der *Rahmen- und Herausgeberfiktion*, werde ich im Folgenden auf die Memphitische Theologie anwenden, da sie meines Erachtens einen solchen „inszenierten Diskurs“ beinhaltet.

Paratexte

Damit ist das Beiwerk eines Buches wie Klappentexte, Vor- und Nachworte, Untertitel sowie Titel- und Gattungsangaben gemeint. Der Kolophon der Memphitischen Theologie (Zeile 2) ist zweifelsohne ein solcher Paratext, versucht er doch, durch das Berichten von der Findung und Rettung der Vorlage des Textes, die Authentizität des Textes darzustellen, und „dieser Anspruch auf Authentizität ist (...) selbst elementarer Bestandteil der Fiktion“.[737] Der Kolophon dient so als explizite Rezeptionsvorgabe. Er bietet uns auch Rückschlüsse auf das ägyptische Textverständnis, denn in dieser Zeile wird ja berichtet, dass es Schabaka gelang, den Text wieder von Anfang bis zu Ende erkennbar und zugleich schöner zu gestalten. Ein Vergleich mit der Normalform des Kolophons im Mittleren Reich liefert uns dann das Hauptkriterium des ägyptischen Textes, wie es die Ägypter verstanden haben, es ist die unversehrte Ganzheit des Textes (vgl. *nfr* im Abschnitt 2.3.1.3.1 Wortsemantik). Die Normalform des Kolophons im Mittleren Reich lautet nämlich: *iw=f pw ḥꜣ.t=f r pḥ.wj=f mj gmj.t m sẖꜣ* (Es kam von seinem Anfang bis zu seinem Ende wie in der Schrift vorgefunden).[738]

734 sind nicht als Fiktionen erkennbar, sondern müssen als wahr geglaubt werden und haben eine sinnstiftende Funktion, wie z.B. der Osiris-Mythos, vgl. Moers, G.: op. cit., S. 40.

735 Moers, G.: op. cit., S. 40.

736 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 81ff.

737 Moers, G.: op. cit., S. 79.

738 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 82.

Demzufolge hatten die alten Ägypter ein anderes Gattungsverständnis als wir, denn dieser Kolophon befindet sich nicht nur in literarischen Texten, wie den Liebesgedichten des Neuen Reichs, sondern auch in religiösen und mathematischen Texten.[739] Die Rezeptionsvorgabe, die in der Betonung der Authentizität im Kolophon liegt, stellt damit ein entscheidendes Argument dar, das für die Literarizität der Memphitischen Theologie nach modernem Verständnis spricht.

Dialoganteile

In der Ägyptologie galten auch bisher schon hohe Dialoganteile eines Textes als ein Signal für seine Literarizität. Die sog. mimetischen Exzesse sind hier besonders von Bedeutung. Sie drücken sich in der Neigung aus, das Geschehen durch Dialoge, die den Fortlauf des Handlungsstranges nicht beeinflussen, mimetisch (künstlerisch nachahmend, wiedergebend) zu betrachten, durch Dialoge also, die nichts Neues berichten, aber einen hohen Grad an Literarizität besitzen.[740] In der Memphitischen Theologie ist ein solches Phänomen zu beobachten, denn die „dramatischen" Dialoge geben nur wieder, was in der Erzählung bereits berichtet wurde. Sie dienen damit einem rein literarischen Zweck, nämlich der zusätzlichen Charakterisierung auftretender Figuren und der Erschaffung atmosphärischer Dichte, die die Authentizität der Geschichte und ihr Alter betonen möchte.[741] Ein weiterer Hinweis auf Fiktionalität ist die „diegetische Darstellung". Sie ist die erzählende bzw. darstellende, keine wörtliche bzw. weitläufig-erläuternde Wiedergabe von Handlungen und verbalen Äußerungen.[742] In der Memphitischen Theologie gibt der Inhalt von Zeile 10c eine solche diegetische Darstellung wieder, der ausführlich von dem Betrübnis Gebs und seiner darauf folgenden Entscheidung berichtet. Solche Erklärungen verweisen auf die Allwissenheit des Erzählers, der den Erzählfluss so kommentierend unterbricht, und betonen dadurch die Fiktionalität des Textes.[743]

739 ibid.; vgl. auch die Bemerkungen Lufts, in: Luft, U.: Liebesgedichte, S. 108-115.

740 Moers, G.: op. cit., S. 82, 83.

741 vgl. Moers, G.: op. cit., S. 83.

742 Moers, G.: op. cit., S. 83, 84.

743 vgl. Moers, G.: op. cit., S. 87.

Inkonsistenzen
Moers betrachtet auch die Inkonsistenzen im Text (d.h. Widersprüche, Mängel an Genauigkeit, Unbeständigkeit) als Fiktionalitäts-Signale, die ein Text in sich trägt, und bezeichnet diese als Halbwahrheiten.[744] Ein Beispiel für eine solche „Halbwahrheit" in der Memphitischen Theologie ist die Setzung der angeblichen Vorlage des Textes in die Vergangenheit, ohne nähere Bestimmung, und zwar durch die Zuschreibung dieser Vorlage an die Vorfahren generell. Damit wird ein Freiraum geschaffen, der erst den Authentizitätsanspruch des Textes ermöglicht, denn diese Aussage ist nicht widerlegbar. Auch das weitere Bestreben im Text selbst, durch Zitate und die Nennung realer Ortschaften die Authentizität zu beweisen, wäre ohne diese Unwiderlegbarkeit der Zeitangabe sinnlos. Dieses genau ist der Raum der Fiktion.
Emblematische Namen
Hier geht es um die Namensgebung der Handlungsträger in der Erzählung und ihre Beziehung zu dem Inhalt der Geschichte. Man unterscheidet zwischen allegorischen und emblematischen Namen. Die allegorischen Namen sind Namen, die unbelebte Prinzipien in einem belebten Handelnden personifizieren, wie z.B. Wahrheit und Lüge in der gleichnamigen ägyptischen Erzählung. Die emblematischen Namen sind dagegen Namen, die erst durch den Lesevorgang bzw. durch den Zusammenhang der Erzählung ihre Bedeutung gewinnen, d.h. der Name steht in Beziehung zu der Rolle, die diese Figur in der Erzählung spielt; der Text dient also als semantisches Feld des Namens.[745] In der Memphitischen Theologie[746] trifft dies eindeutig auf den Thronnamen von König Schabaka, nämlich Neferkare, zu: Dieser ist emblematisch, denn er stellt Schabaka als Hüter der Vergangenheit und der Tradition dar: Neferkare war auch der Name von König Pepi II. aus dem längst vergangenen Alten Reich, der als Schutzgott der Stadt Memphis verehrt wurde.[747] Damit ruft der Name Assoziationen wie „Anerkennung der Vergangenheit", „Schutz der Stadt Memphis" und „Verehrung des Königs" hervor, besitzt also paradigmatische Komponenten, der Rolle Scha-

---

744 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 85.

745 Moers, G.: op. cit., S. 89.

746 Die Teilung des Namens Tatenen in den Zeilen 2 und 3 in *tꜣṯ* und *nn*? Diese Teilung könnte möglicherweise den allegorischen Charakter dieses Namens ausdrücken, denn dieser Name *tꜣṯnn* beschreibt das personifizierte Prinzip „das sich aus der Trägheit erhebende Land". Genau diese Vorstellung findet sich auch im Berliner Ptah-Hymnus. In Vers 70 heißt es: „Du standest auf aus dem Land in seiner Trägheit"; vgl. dazu Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, OBO, Göttingen 2. verbesserte u. erw. Auflage 1999, Nr. 143, S. 340.

747 vgl. dazu Anm. 662 mit Basistext.

bakas im Paratext genau entsprechend, sodass der Name in diesem Sinne als emblematisch bezeichnet werden kann.
Rahmen- und Herausgeberfiktion
Zum Textrahmen der Memphitischen Theologie, dem Kolophon, vgl. zuvor Paratexte, Inkonsistenzen.
Nach der Auswertung des Rasters erweist sich die Memphitische Theologie als ein fiktionaler Text: Der Text gibt vor zu sein, was er nicht ist, nämlich eine authentische Geschichte aus alten Zeiten. Zusammen mit der im nächsten Abschnitt behandelten Intertextualität bildet die Fiktionalität das Hauptkriterium der Literarizität eines Textes.

2.3.2.3.3 INTERTEXTUALITÄT

Die Beschäftigung mit der Intertextualität im Rahmen der diachronen Analyse der Memphitischen Theologie ist aus zwei Gründen zu rechtfertigen:

Erstens hat der Text eine außerordentliche Form, denn er vereint in sich viele Zitate aus verschiedenen Texten; auch kann seine Gattungszugehörigkeit nicht klar definiert werden, da er sich als eine Mischform aus erzählender, dramatischer und hymnischer ägyptischer Schreibtradition erweist. Die Untersuchung dieses Textes auf seine Beziehungen zu den anderen Texten hin, die er berührt, ist schon von daher notwendig.

Zweitens gehe ich in diesem Rahmen der diachronen Textanalyse jetzt vom Literatur-Konzept Loprieno/Moers aus, das ja als eines der Hauptkriterien für Literatur den Nachweis von Intertextualität vorsieht (s. Unterkapitel 2.3.2.3.1).[748]

Die Intertextualität an sich ist kein neues Phänomen. Es gibt viele Zeugnisse aus der klassischen Antike, dem Mittelalter und der Neuzeit, die auf intertextuelle Praktiken verweisen.[749] Das bewusste Aufgreifen der Intertextualität als Phänomen in der literaturwissenschaftlichen Diskussion ist dagegen relativ neu und stammt aus den Anfängen des Poststrukturalismus. Kristeva veröffentlichte 1967 eine Rezension zweier Werke des Formalisten Bachtin aus den 30er Jahren. Im Rahmen der Vorstellung des Dialogizitätsmodells Bachtins prägte sie dann den Begriff der Intertextualität. Die Diskussion um diesen Begriff ist bis heute noch anhaltend, deshalb schließe ich mich auch hierbei Loprieno an, für den Intertextualität den „internen Bezug der Texte zueinander“ darstellt.[750] Als Folge dieser Definition ist der

---

748 zu weiteren Literaturangaben zum Intertextualitätsbegriff in der Ägyptologie vgl. Moers, G.: Fingierte Welten, S. 106, 107, insbesondere Anm. 359.

749 Moers, G.: op. cit., S. 108 Anm. 370.

750 Loprieno zit. nach Moers, G.: op. cit., S. 107.

Text Teil eines Text-Universums oder eines unendlichen Textes, denn „This concept (...) implies that a text is never a truly original creation of its author, but is inevitably part of a 'universe of texts' with which it dialectically interrelates“[751], und konkret, „for the purposes of Egyptological analysis, we have to use the concept of intertextuality in an historical sense“.[752] In diesem Sinne verwende ich den Begriff Intertextualität im Rahmen der diachronen Analyse.

Der interne Bezug von Texten zueinander verbindet also zwei oder mehrere Texte, wobei zumindest Teile eines Textes (Prä- oder Intertext) in einem anderem Text (Folgetext) erscheinen. Kristeva beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen: „Any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another“.[753] In diesem Zusammenhang ist der Redakteur nicht von Interesse, sondern lediglich „a necessary fiction, a reading effect“.[754]

Im Gegensatz zu Moers finde ich diese Vorstellung von Kristeva für ägyptologische Untersuchungszwecke sehr geeignet, denn die Betonung der Persönlichkeit des Autors war im Alten Ägypten nie von Interesse, vielmehr lag der Akzent auf der Gesamtheit und Richtigkeit des Textes als eines aus der Vergangenheit überlieferten Guts, letztlich also auf dem intertextuellen Charakter des Textes. Meines Erachtens heißt das auch, dass jeder Text ein Intertext ist. Nach Moers lässt sich Intertextualität „als Oberbegriff sämtlicher durch ein Autorensubjekt intendierten und durch ein Lesersubjekt identifizierbaren Bezüge zwischen konkreten, individuellen und literarischen Einzeltexten definieren“.[755] Für Moers ist deshalb das Dialogizitätskonzept von Bachtin für die ägyptologische Arbeit geeigneter als die Intertextualität bei Kristeva.[756] Bachtin hat dieses Konzept konkret für die Analyse von Texten entwickelt und unterscheidet hier zwischen monologischen und dialogischen Sprachnutzungen („Gattungen“). Monologische Sprache (Poetik) versteht sich für ihn als eine Wirklichkeitsaussage erster Ordnung ohne Verweis auf andere Diskurse. Die dialogische Sprache (Prosa) dagegen steht mit anderen Diskursen bzw. Texten in ständigem Austausch[757] bis hin zur Infragestellung des eigenen Diskurses. Es ist

751 Loprieno zit. nach Moers, G.: Fingierte Welten, S. 107.

752 Loprieno zit. nach Moers, G.: op. cit., S. 107.

753 Kristeva zit. nach Moers, G.: Fingierte Welten, S. 109.

754 Kristeva zit. nach Moers, G.: op. cit., S. 110.

755 Moers, G.: op. cit., S. 112, 113.

756 Moers, G.: op. cit., S. 118.

757 Moers, G.: op. cit., S. 119.

also Dialogizität, wenn ein Zitat aus einem (vorgegebenen) Prätext entnommen wird und als erkennbarer Fremdkörper (sog. Syllepsis) in einen Folgetext eingebettet wird. Dadurch führen die ideologischen Differenzen zwischen Prä- und Folgetext einen internen Dialog.[758] Ein solch explizit dialogischer Textcharakter ist innerhalb der ägyptischen Literatur allerdings nur in wenigen Fällen zu finden.[759]

Eine weniger explizite Form der Intertextualität ist dagegen die lineare Übernahme von Zitaten aus Prätexten in Folgetexte derselben Gattung[760], die recht häufig in den ägyptischen Texten anzutreffen ist. Noch häufiger ist die intendierte lineare Übernahme von Textsegmenten, meist in Form von Zitatanklängen. Dieses Phänomen ist seit langem in der Ägyptologie bekannt und wurde mehrmals untersucht.[761] Wichtig erscheint mir hier, „dass die Übergänge von Zitat zu Bereichen der ‚phraseologischen Gebundenheit' immer dort fließend werden, wo kein konkreter Prätext feststellbar ist und somit der Zitatcharakter nicht stichhaltig nachgewiesen werden kann oder sich Prä- und Folgetext diskursbedingt oder gattungstheoretisch annähern".[762] Im Falle der Memphitischen Theologie sind Zitate einerseits bewusst markiert worden – durch Tabellenform und/oder Trennlinien – und andererseits die Prätexte nicht immer identifizierbar gehalten, wurden also die Spuren des Zitierens gründlich verwischt durch Transpositionierung (Wiedergabe in einem anderen Zusammenhang), Substitution (Ersetzung) und Permutation (syntaktische Veränderung des Zitates). Dies gehört meines Erachtens zum Hauptmerkmal der Memphitischen Theologie: Ihre besondere Verbindung von Altem und Neuen, indem sie zum einen auf die alte Tradition zurückgreift, zum anderen die Sinngebung altüberlieferter Schriften weiter entwickelt und neue Gedanken in den alten traditionellen Rahmen einbettet. In diesem Sinne betrachte ich die Memphitische Theologie durchaus als einen dialogischen Text ersten Ranges und nicht als monologischen oder phraseologisch gebundenen Text, wie dies konsequenterweise die Definition nach Moers verlangen müsste.

Die intertextuelle Analyse der memphitischen Theologie erforderte allerdings eine eigenständige Arbeit. Deshalb beschränke ich mich hier auf die Feststellung jener Texte, mit denen sich die Memphitische Theologie

---

758 Moers, G.: op. cit., S. 123, 124.

759 zu Beispielen vgl. Moers, G.: op. cit., S. 133ff.

760 Moers, G.: op. cit., S. 124.

761 vgl. hierzu Guglielmi, W.: Zur Adaption und Funktion von Zitaten, in: SAK 11, Hamburg 1984, S. 348-358; zu Beispielen und weiterer Literaturangabe vgl. Moers, G.: op. cit., S. 125-135.

762 Moers, G.: op. cit., S. 125 Anm. 459.

berührt bzw. versuche, die Prä- oder Folgetexte sowie ihre Beziehungen zueinander zu identifizieren. Als Reihenfolge übernehme ich die Folge der Zitate, wie sie im Text vorkommen.

Folgende Textstellen zeigen intertextuelle Hinweise:

- In Zeile 2 findet sich jene Phrase, die von Anfang und Ende und damit von der Gesamtkenntnis des Textes spricht. Wie schon erwähnt, ähnelt sie der phraseologischen Abschlussformel von Texten aus dem Mittleren Reich[763] und dem Neuen Reich.[764] Hier allerdings wurde die übliche Aussage von der Erkennbarkeit des Textes permutiert, d.h. syntaktisch verändert, um so eine angeblich alte und stark zerstörte Vorlage zu kennzeichnen und Schabaka dann als den Retter ägyptischen Schrifttums darzustellen.
- Der Ausdruck *mꜣṯ (m) rn-wr* in Zeile 3 wird in Zeile 13c nochmals verwendet, jeweils in Bezug auf die königliche Titulatur. Als Vorgabe für diese jetzt grammatisch umgesetzte Phrase lassen sich ältere Königsinschriften (Neues Reich) anführen, in denen die Festlegung der königlichen Titulatur ganz ähnlich als *mꜣṯ rn.w-wr.w* bezeichnet wird.[765]
- In Zeilen 6, 7 handelt es sich um die Übergabe der Neunheit an Ptah in Anlehnung an den Pyramiden-Text-Spruch 592, § 1617a/b. Hier wurde außerdem das Zitat in einen anderen Zusammenhang gebracht, denn es handelt sich in Zeilen 6, 7 um Ptah, während in dem PT-Spruch allein Geb erwähnt ist. Aus dem gleichen Pyramiden-Text-Spruch 592 stammen auch weitere „Anlehnungen" (Zitate?): etwa *sꜣ n sꜣ=f wpj-ẖ.t=f* von Zeile 12c (PT § 1617c: *sꜣ n sꜣ=f smsw*) *ꜥḥꜥ Ḥrw tp tꜣ* von Zeile 13c (PT § 1619: *ꜥḥꜥ.tj tp tꜣ*); *rd.n wr.tj-ḥkꜣ.w m tp=f* von Zeile 14c (PT § 1624a/b: *prj.n jr.tj m tp=k m wr.tj-ḥkꜣ.w* (des Südens/Nordens)) oder *swḏ [n=f] nṯr.w nb.w kꜣ.w=sn sk* (sic!) aus Zeile 54 und ähnlich Zeile 61 (PT § 1626: *sẖm.tj m nṯr.w nb.w kꜣ.w=sn jsṯ*); sie alle wurden jedoch ebenfalls in andere Zusammenhänge eingebettet.
- Sämtliche der sog. dramatischen Anteile oder Dialoge der Memphitischen Theologie wurden durch ihre tabellarische Form bzw. durch Trennlinien hervorgehoben. Sie geben ausnahmslos Inhalte wieder, die in der Erzählung zuvor geschildert wurden, und weisen sich durch eine altertümliche Sprache aus. Von daher werden sie als eine Art „Zitat"

763 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 82; vgl. auch den Begriff Nefer im Abschnitt 2.3.1.3.1, Wortsemantik.

764 Luft, U.: Liebesgedichte, S. 108-115.

765 vgl. Urk. IV, 261, Zeile 3, 11.

gekennzeichnet. Es handelt sich hier jedoch meines Erachtens vermutlich um fingierte Zitate, da sie gegenüber ihren Bezugstexten keine echten Veränderungen zeigen, vgl. nur Zeile 12c, tatsächlich ein Zitat gegenüber PT § 1617a. Festzustellen ist auch, dass die Ähnlichkeit der äußeren Form dieser Zitate, d. h. die Aufteilung in vertikale Textfelder mit Vermerken, z.B. mit der Aufteilung des Dramatischen-Ramesseums-Papyrus unverkennbar, ja geradezu frappierend ist. Der Dramatische-Ramesseums Papyrus ist ein alter Papyrus, der Anweisungen für ein rituelles Geschehen beinhaltet. In ähnlicher Form zeigen sich außerdem auch monumentale Ritualtexte, wie sie in Tempeln oder Gräbern vorkommen (vgl. Mundöffnungsrituale[766]). Allerdings behandelt die Memphitischen Theologie kein rituelles Geschehen, sondern sie schildert ja u.a. die Geschichte von Horus und Seth bzw. von der Herrschaft über Ägypten. Deshalb beinhalten die Vermerke, die in echten Ritualen normalerweise besondere kultische Gegenstände u.ä. anzeigen, in der Memphitischen Theologie hauptsächlich zuvor schon deutlich Angesprochenes, also etwa die Namen von Horus und Seth oder die Landesteile Norden und Süden. Das heißt, Ritualtexte dienten hier nur insofern als Intertext, indem ihre Form und Sprache übernommen wurde. Diese Form wurde jedoch mit einem anderen Inhalt gefüllt. So reiht sich der „Folgetext" bzw. die Memphitische Theologie durch diese äußere Berufung auf die Autorität des Intertextes bzw. die Form des Ritualtextes in eine anerkannte Traditionskette ein. Damit ist der Text dem Ort der Anbringung, d.h. dem Tempel, würdig, weil alt und authentisch.[767]

- In den Zeilen 28b ff. gibt es mehrere Anspielungen auf vorhandene Formen/Bezeichnungen des Ptah. Diese finden sich früher u. a. im Berliner Ptah-Hymnus (s. hierzu ausführlicher das Kapitel 2.3.2.3.4 Gattungsproblematik).
- In den Zeilen 49a/b ff. liegt dann eine deutliche Anlehnung an Listen wie die der memphitischen Götter aus dem Tempel Sethos' I. in Aby-

766 vgl. Otto, E.: Das Ägyptische Mundöffnungsritual,Teil II Kommentar, ÄgAbh. 3,2, Wiesbaden 1960, Szene 10-17, insbesondere Szene 12, S. 60-63; auch Munro, P.: Die Nacht vor der Thronbesteigung. Zum Ältesten Teil des Mundöffnungsrituals, in: Studien zur Sprache und Religion Ägyptens 2: Religion, zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern, Göttingen 1984, S. 915; vgl. auch Fischer-Elfert, H. W.: Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual, Heidelberg 1998.

767 vgl. zur Intertextualität als Traditionsverpflichtung Gnirs nach Moers, G.: Fingierte Welten, S. 106 Anm. 359.

dos vor.[768] Baines sieht in der Götterliste, die im Abydos-Tempel zweimal erscheint, sogar die Kopie eines Textes aus der 6. Dyn.[769] Auch hier wurde der Text geändert, abgekürzt und auf Ptah fokussiert. Mit der Götterliste in der Memphitischen Theologie wird deren Charakter als Tempeltext nochmals betont, denn die Aufzählung der Formen und Eigenschaften eines Gottes gehört durchaus zum Wesen von Ritualtexten und Städte-Monographien[770] (s. hierzu auch Kapitel 2.3.2.3.4 Gattungsproblematik).

Die restlichen Berührungspunkte der Memphitischen Theologie mit anderen Texten – sofern erkannt – sind meines Erachtens gattungsbedingt. Deshalb werden ich sie im Rahmen der Gattungsproblematik der Memphitischen Theologie behandeln.

2.3.2.3.4 ZUR GATTUNGSPROBLEMATIK[771]

Die Memphitische Theologie bietet meines Erachtens ein gutes Beispiel für die Problematik der Gattungsfrage innerhalb der ägyptologischen Forschung. Denn der Text enthält fast alle bis jetzt von den Ägyptologen anerkannten Gattungen (mit Ausnahme der didaktischen Lehren). Auch ist die Funktion des Textes umstritten, was es zusätzlich erschwert, den Text einer Gattung – jetzt im Sinne des Ansatzes von Assmann – zuzuordnen. Der Text ist nicht nur als Mischform zu bezeichnen, sondern geradezu als „Katalog" ägyptischer Schriftkünste. Er gibt sich als dynamischer bzw. bewegter Text, d.h. er schwankt zwischen monumentalem und literarischem Text (Stein ↔ Papyrus). Er enthält Züge aus der Totenliteratur (Osiris-Geschichte) und verfolgt politische und theologische Motive. In dem Text wechseln sich erzählende, dramatisch-dialogische und hymnische Stile ab. Der Text ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Inter-, d.h. ein Zwischentext, und sein schillernder Charakter verweist auf das besondere Talent der alten Ägypter, Gegensätze integrieren zu können (sog. „Einheit in der Vielfalt"). Diese Art der Toleranz – auch verschiedenen Textcharakteristika gegenüber – wurde in der Ägyptologie in der Regel entweder als Textkol-

768 Kees, H.: Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos, in: Rec. Trav. 37, Paris 1915, S. 57-73.

769 Baines, J.: An Abydos List of Gods, S. 124-133.

770 Assmann, J.: Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 318.

771 Zu Gattungsproblematik in der altägyptische Literatur vgl., El Hawary, A., Hybride Repräsentationen. Zur Frage der Gattung aus ägyptologischer Sicht, in: Conermann, S./El Hawary, A., Was sind Genres? ‚Nicht-abendländische' Kategorisierungen von Textsorten. (erscheint in der Reihe „Narratio aliena?" Studien der Bonner Zentrum für transkulturelle Narratologie NA 1, Berlin im Frühjahr 2010.

portage erklärt, die aus unterschiedlichen Überlieferungssträngen entstanden ist, oder als Zeichen des vormodernen Denkens, das keine Reflektion in abstrakter Form über Geschichte, Kunst, Philosophie und Literatur kennt.[772] Interessant ist, dass diese Überschreitung aller Maximen und Normen der klassischen literarischen Gattungsbezeichnungen ein Merkmal der postmodernen Literatur ist. Kristeva spricht deshalb von dem unendlichen Text[773], der sich immer bewegt und in verschiedenen Formen zeigt. Damit ist ein Text nichts anderes als eine Momentaufnahme dieses beweglichen, sich ständig verändernden, unendlichen Textes. In diesem Sinne ist die Memphitische Theologie in der Tat als eine Momentaufnahme zu verstehen, die von daher fast postmoderne Züge trägt und die Dynamik des unendlichen Textes wiedergibt. Die postmodernen Bewegungen in anderen Geisteswissenschaften – wie der Religionswissenschaft und der integrativen Psychologie – greifen zu Praktiken aus östlichen Religionen, da diese andere Stufen des Bewusstseins erreichen können. Man bezeichnet dabei die östliche Haltung als die non-duale Sichtweise, die dem dynamischen Ganzen näher steht als unsere in Subjekt und Objekt gespaltene Sichtweise.[774] Die vorgetragene Gattungsproblematik entsteht meines Erachtens überhaupt erst durch diese gespaltene Sichtweise unserer Moderne, während die alten Ägypter in ihrer Gattungssicht ebenso non-dual waren wie die genannten östlichen oder vormodernen Kulturen.

DIE MEMPHITISCHE THEOLOGIE ALS „HYMNUS“

Nach Müller wird der Begriff der Gattung in der Literaturwissenschaft einerseits zur Einteilung von Gruppen mit gleichen Merkmalen, andererseits für eine zeitlich begrenzte Gruppe von Texten eines Typus gebraucht.[775] Assmann vertritt einen eher pragmatischen Gattungsbegriff. Bei ihm ist Gattung „diejenige Menge von Texten, die im Zusammenhang einer Verwendungssituation aktualisiert werden“, also funktional orientiert.[776] Weitere Einteilungsformen sind z.B. Typus, Form, Art, die jedoch nach

---

772 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 17; vgl. auch meine Ausführungen zum „Blurred Genre“ 4.3.1.

773 Kristeva nach Moers, G.: op. cit., S. 110.

774 vgl. den Transpersonalismus, insbesondere grundlegend dazu Wilber, K.: Das Spektrum des Bewusstseins, München ^{5}2000, im Speziellen das zweite Kapitel: Zwei Weisen des Erkennens, S. 29-50.

775 Müller, L.: Wege zum Studium der russischen Literatur, S. 10.

776 Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, S. 78.

Moers Modi der Gattung sind.[777] Aus diesem Grunde verwende ich in dieser Analyse allein den Begriff der Gattung.

In der narrativen Analyse habe ich den Erzählcharakter der Memphitischen Theologie dargestellt und bin zu dem Ergebnis gelangt, dass die Memphitische Theologie einen erzählenden Charakter aufweist. Denn sie verfügt, abgesehen von zwei hauptsächlichen Ausnahmen, über mehrere Handlungssequenzen, die durch Entscheidungssituationen (Knotenpunkte) geprägt sind wie im Falle einer Erzählung. Die erste Ausnahme sind die Dialoge und die Götterliste. Die zweite Ausnahme stellt Texteinheit III dar. Sie ist, bis auf die letzten zwei Zeilen, mehr beschreibend als erzählend. Man findet in ihr keine Entscheidungen, sondern stattdessen eine rühmende Aufzählung der Eigenschaften und Schöpfungstaten des Gottes Ptah (als Schöpfer und Erhalter); sie verkündet also die Macht und Herrschaft des Gottes. Bemerkenswert ist, dass Texteinheit III mit Texteinheit II zwei Merkmale gemeinsam hat, und zwar die Nutzung des Personalpronomens *sw(t)* am Anfang von Sätzen und die Nutzung von *ḫpr.n*. Das Pronomen *sw(t)* hebt besondere Gedanken im Text hervor, ebenso wie die *pw*-Sätze, so z.B.: „Er ist derjenige, der ..." Der einzige Unterschied besteht darin, dass in Texteinheit II dieses Stilmerkmal dazu dient, Handlungen darzustellen, vgl. Zeile 13c: „Er ist derjenige, der dieses Land vereinigt hat" (*berichten*), während in Texteinheit III das Stilmerkmal die Aufgabe hat, die Eigenschaften des Gottes zu verkünden, vgl. Zeile 59: „Er ist Thoth, der Weise, dessen Ansehen größer ist als das der Götter" (*verkünden*). Das Element *sw(t)* tritt demnach in Texteinheit II und III auf, um beide Textteile stilistisch miteinander zu verknüpfen. Ebenso *ḫpr.n* „es geschah, dass...", das häufig in Erzählungen vorkommt, wird hier sowohl in Texteinheit II (*berichten*) in den Zeilen 15c und 23 als auch in Texteinheit III (*verkünden*) in den Zeilen 54 (zweimal), 55, 56 und 58 als verknüpfendes Stilmittel gebraucht. Trotz dieses Versuchs des Redakteurs, den Stilbruch zwischen beiden zu überwinden, bleibt Texteinheit III bzw. ihre Gattungszugehörigkeit problematisch: Zwar dominiert der verkündende Charakter in dieser Texteinheit, ihre erklärenden Passagen (wie in der „Naturlehre" Zeile 54, 56) und ebenso die erzählenden Partien (Zeile 62-64) machen es jedoch schwer, den eigentlichen Charakter dieser Einheit zu bestimmen.

Assmann erklärt den verkündenden Charakter von Aussagen zu einer der Grundformen hymnischer Rede im alten Ägypten.[778] Er verfolgt diese

777 Moers, G.: Fingierte Welten, S. 19; weitere Literaturangaben finden sich in Moers, G.: op. cit., S. 19 Anm. 4.

778 Assmann, J.: Verkünden und Verklären, S. 313-334.

Form in der ägyptischen Literatur ab dem Mittleren Reich und erklärt dabei die „Hymnenform in *pw*-Sätzen" (Grapow) zu einer Art Propaganda für die überragende Macht des ägyptischen Königs unter Verweis auf die Sesostris I.-Eulogie in der Sinuhe-Erzählung. „Das Demonstrativpronomen *pw* ‚jener' verweist auf das Thema des Hymnus, den König, und bildet zusammen mit allen möglichen Nomina und Partizipien laudativen Inhalts Nominalsätze: Er ist ein Gott, ein Herr der Erkenntnis, ein Held, einer der das Horn löst, das Gesicht wäscht, (...) – geradezu litaneiartig wird dieses *pw* ‚ist jener' wiederholt und bildet das formale Gerüst des Textes", so Assmann.[779] Die Hymnenform in *pw*-Sätzen ist nach ihm eine Art Königshymnus, der im Mittleren Reich „für die politische Konstellation durchaus typisch ist"[780] und Wissen nach außen verbreiten und nach innen bekennen soll.[781] Als anderes Beispiel dafür nennt er den Anfang der „loyalistischen Lehre", die wie die Eulogie auf Sesostris I. in der Sinuhe-Erzählung, nur in eine andere Situation eingebettet wurde (Erzählung, väterliche Unterweisung etc.), wobei insbesondere die Vermittlung des für Beamte notwendigen Wissens an die nachfolgende Generation im Vordergrund stand. Assmann erläutert außerdem, dass solche Texte nicht nur auf Papyrus, sondern auch auf dem Medium „Stein" und damit innerhalb des „monumentalen Diskurses", zu finden sind.[782]

All diese Merkmale weist nun auch die Memphitische Theologie in ihren Teilen auf: In der Memphitischen Theologie geht es jedoch nicht nur um König/Königtum, sondern auch und hauptsächlich um den Gott Ptah. Dabei wurde der Text außerdem weniger in *pw*-Sätzen verfasst, sondern mit anderen nominalen Verbindungen konstituiert und durch die Wiederholung des Personalpronomens *sw(t)* gekennzeichnet. Dies beeinträchtigt das Wesen von Verkündungen prinzipiell nicht, zumal gerade das Pronomen *sw(t)* in der Memphitischen Theologie eine Sonderstellung besitzt (vgl. 2.3.1.2 Sprachlich-syntaktische Analyse). Assmann führt dazu als Beispiel den Osiris-Hymnus von der Stele Louvre C 30 (Abydos) an, der ebenfalls keine *pw*-Sätze aufweist, sondern „aus einer Verkettung von Nominalsyntagmen" besteht.[783] Alle Prädikationen werden hier erst am Ende, nach 25 Versen, zusammengefasst in einem einzigen *pw*-Satz („Ein solcher ist Osiris"). Ähnliches lässt sich auch für die Memphitische Theologie feststellen,

---

779 Assmann, J.: op. cit., S. 313, 314.

780 Assmann, J.: op. cit., S. 314.

781 Assmann, J.: op. cit., S. 316.

782 Assmann, J.: op. cit., S. 315.

783 Assmann, J.: Verkünden und Verklären, S. 317.

die zu Beginn von Einheit II und dann gegen Ende der verkündenden Teile von Einheit III jeweils *einen* auf den Gott Ptah-Tatenen bezogenen *pw*-Satz bietet: Zeile 3: *Ptḥ pn pw...* „Dieser Ptah ist es, ...“ und in Zeile 58: *T3-ṯnn [j]s pw...* „Tatenen ist es also, ...“.

Wie schon das Beispiel des Osiris-Hymnus zuvor zeigt, besteht außerdem für Assmann kein prinzipieller Unterschied zwischen nominal gehaltenem Königs- und Götterhymnus:

„Ich möchte also die These vertreten, dass die Form des nominalen und partizipialen Götterhymnus ihre Prägung in genau denselben oder sehr entsprechenden funktionalen Zusammenhängen erfahren hat wie der Königshymnus. Es geht auch hier um Propaganda. Und zwar verbindet sie sich mit Kulten, die einen besonders engen Bezug zum Königtum haben und aus diesem Grund und durch königliche Förderung aus ursprünglichen Lokalkulten zu Staatskulten werden und tatsächlich im ganzen Land verbreitet werden“.[784]

Er verweist auch darauf, dass den Götterhymnen des Neuen Reichs an Amun-Re ein gemeinsames Schema zugrunde liegt[785], das den Gott hauptsächlich als Schöpfer und Erhalter darstellt und nicht nur auf Amun-Re-Hymnen beschränkt bleibt, sondern auch auf Ptah angewendet wird, wie der Berliner Ptah-Hymnus aus der 22. Dyn. zeigt.[786] Nun ist die Verwandtschaft zwischen der Memphitischen Theologie und dem Ptah-Hymnus eindeutig, da beide phraseologisch miteinander verbunden sind. Folgende Angaben des Berliner Ptah-Hymnus (Vers-Nummerierung und Übersetzung nach Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete) finden sich in der Memphitischen Theologie in gleicher oder ähnlicher Form wieder:

Vers 4: Ptah, der auf dem großen Thron ist (vgl. z. B. Zeile 61).
Vers 12: der die beiden Länder erhellt (= *sḥḏ*) (vgl. den Namen *sb(3)q-t3.wj* von Schabaka in Zeile 1).
Vers 19: der sich selbst zeugte (vgl. Zeile 3).
Vers 22: der die Erde nach dem Ratschluss seines Herzens formte (vgl. Zeile 4).
Vers 28: Vater der Väter aller Götter (vgl. Zeilen 50a und 51a).
Vers 37: der den Unterhalt schafft (vgl. Zeile 64).
Vers 52: der Herr der Nahrung (vgl. Zeile 58).
Vers 61: der seinen eigenen Leib baute (vgl. Zeile 60).

784 Assmann, J.: op. cit., S. 318.

785 Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 204, S. 70; vgl. auch die sog. theologischen Hymnen Nr. 127-131.

786 Assmann, J.: op. cit., S. 71; vgl. Hymnus Nr. 143; auch Wolf, W.: Der Berliner Ptah-Hymnus, S. 17-44.

Vers 63: der das Land zusammengefügt hat (vgl. z.B. Zeile 14c).
Vers 65: der seine Stätte schuf (vgl. Zeile 59).
Vers 73: Vereiniger beider Länder (*dmḏ tꜣ.wj*) (vgl. Zeile 13c).
Vers 74: der mit seinem Mund erzeugt und mit seinen Händen geschaffen hat (vgl. Zeile 55).
Vers 87: der auf den geheimen Wegen leitet (vgl. Zeile 63).
Vers 113: auf dem die pflanzliche Nahrung wächst (vgl. Zeile 60).
Vers 114/ 115: Begründer der Erde, der Menschen und des Viehs (vgl. Zeile 54).
Vers 140: Tränenabwischer (vgl. Zeile 50b).
Vers 145: der sich dort (Friedhof?) niederlässt (vgl. Zeile 29b).
Vers 162: in seinem Namen „Nun" (vgl. Zeile 50a).
Vers 177: der die Krummen (Straftäter?) tötete, durch das, was er bestimmt hatte (vgl. Zeile 57).
Vers 182: in seinem Namen „der sich in Metamorphosen verkörpernde (*ḫpr m ḫpr.w*)" (vgl. Zeile 48).
Vers 217: Ba des Herrn der Jahre (*nb rnp.wt*), der Leben gibt, wem er will (vgl. Zeile 64).
Vers 267: dessen Worte die Waage der beiden Länder sind (vgl. Zeile 16c).
Vers 280: der das Unrecht vertreibt und das Böse vernichtet (vgl. Zeile 57).
Vers 283: der die beiden Herren trennte (vgl. Zeile 7).

Die Nähe der Memphitischen Theologie zur Gattung Hymnen und besonders zum Berliner-Ptah-Hymnus ist also nicht zu übersehen.

Als zur Memphitischen Theologie parallele Konstruktion ist noch ein weiterer Osiris-Hymnus aus der 19. Dyn. zu nennen.[787] Dieser Hymnus weist ebenfalls narrative Züge auf, thematisiert dabei gleichfalls die Herrschaftsübergabe, betont die Rolle von Ortschaften und damit des Raumes und bezeichnet außerdem den Gott Osiris (schon) als in Memphis heilig.

Damit kann also nach dem Gattungsbegriff von Assmann die Memphitische Theologie insgesamt durchaus als „Hymnus" bezeichnet bzw. eingeordnet werden. Dagegen spricht auch nicht die Form der dritten Person, die die Memphitische Theologie aufweist, dies entgegen der in Hymnen üblichen Anrede in der zweiten Person, da hier eine nach außen (an die Nachkommen) gerichtete Hymnik-Form vorliegt, die „Aretalogie", die ja keinesfalls als direkte Ansprache formuliert werden muss.[788]

787 Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 213, S. 443.

788 zu diesem insgesamt: Assmann, J.: Königs-Eulogie, in: LÄ II, Sp. 40-46, Sp. 42f., C I; und Assmann, J.: Aretalogien, in: LÄ I, Sp. 425-434; F. J. Quack bezeichnet hier zurecht die Memphitische Theologie als „Monographie", vgl. Quack, F. J.: Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den

2.3.3 GESAMTERGEBNIS DER TEXTANALYSE

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Memphitische Theologie nach der Textanalyse eine recht knappe, altertümliche Sprache aufweist und durch Spatien, Vermerke und Zerstörungen gekennzeichnet ist. Dies zeigt sich auch in der Forschungsgeschichte des Textes, in der man den Text einerseits sprachlich-syntaktisch (synchron) analysiert hat und zum Ergebnis gelangte, der Text sei von einer Vorlage aus dem Alten Reich kopiert (Sethe/Erman), andererseits den Text historisch (diachron) untersuchte und dabei feststellte, dass der Text entweder eine konkurrierende Lehre zur heliopolitanischen Lehre (Junker) oder von der griechischen Philosophie in der Ptolemäer-Zeit beeinflusst sei (Krauss). Aufgrund dieser Spaltung habe ich in der vorliegenden Analyse die pluralistische Methode angewandt, die beide Richtungen berücksichtigt, sowohl die synchrone als auch die diachrone.

Durch die genauere Untersuchung der Sprache in der synchronen Analyse des Textes wird deutlich, dass der Text *Hyperkorrekturen*, *Einflüsse des Neuägyptischen* und *archaisierende Tendenzen* enthält, was auf den *Archaismus der Spätzeit*, wie er seit der 25. Dyn. zu beobachten ist, schließen lässt. Dies führt zu der Annahme, dass der Text tatsächlich in der 25. Dyn. bzw. unter Schabakas Herrschaft verfasst wurde.

Die Analyse zeigt weiterhin, dass der Text – und zwar als *Ganzes* – auf syntaktischer, semantischer und pragmatischer Ebene eine starke *Kohärenz* aufweist, d.h. der Text wurde nicht aus verschiedenen Texten zusammengefügt. Die „dramatischen" Textanteile bzw. die in Tabellenform zitatähnlichen Passagen dienen hauptsächlich dazu, dem Text Glaubwürdigkeit und Authentizität zu verleihen, während ihr scheinbar „dramatischer" bzw. „ritueller" Charakter eher sekundär ist.

In der semantischen Analyse habe ich die *Hauptsinnlinien* des Textes bzw. das *„Göttliche"*, das *„Königliche"* und den *Raum Memphis*, der die Hauptrolle in dem Geschehen spielt, aufgezeigt. Dabei wird deutlich, wie wichtig die Stadt Memphis und der Gott Ptah für das Königtum und die Weltordnung sind.

Die narrative Analyse zeigt durch die Untersuchung der Haupt-*Handlungssequenzen* und der bedeutendsten *Handlungsträger* der Memphitischen Theologie den *Erzählcharakter* des Textes, der einerseits den Leser von der Authentizität des Textes überzeugen möchte (*verkünden*) und ande-

koptischen Märtyrerlegenden, in Roeder, H. (Hrsg.): Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten, München 2009, S.291ff.

rerseits mit der Verdunklung der Zeitbestimmung der angeblichen Vorlage und der Verwischung der Spuren der Zitate *Emotionen* der Bewunderung und *Identifikation* mit den positiven Helden (expressiv) hervorrufen will.

Durch die diachrone Analyse war es möglich, näheres über den Redakteur, den Adressaten und den Ort und die Zeit der Verfassung der Memphitischen Theologie zu erfahren. Die Feststellung von *Konflikten* und der dafür angebotenen *Lösungsmöglichkeiten* im Text (pragmatische Analyse) zeigt, dass in der Zeit, in der die Memphitische Theologie entstand, die Frage der *Traditionshaltung* aktuell war. Ebenso war die politische *Legitimität* des Königs (Schabaka und sein Sohn Schebitku) unterstützungsbedürftig; man suchte die Legitimation in der Überlieferung. Auch dies weist deutlich auf die frühe 25. Dyn. bzw. Schabaka-Zeit hin.

In der redaktionskritischen Analyse lässt sich der Redakteur der Memphitischen Theologie folgendermaßen beschreiben: Mit seiner Gestaltung des Textes wie eine Papyrusrolle und der archaisierenden Sprache des Textes zeigt sich der Redakteur als ein erfahrener, in religiösen Texten bewanderter Gelehrter, der über die Formalia der alten religiösen Texte verfügt. Ihm stand offensichtlich viel Textmaterial wie PT 592, Dramatische Ramesseums-Papyrus und ein möglicherweise im Text (Zeile 63) erwähntes Ritualbuch zur Verfügung. Demzufolge könnte der Redakteur ein Priester (Priesterkollegium) aus dem Ptah-Tempel in der Schabaka-Zeit gewesen sein. Auch der Adressat lässt sich anhand der redaktionskritischen Analyse näher beschreiben. Für ihn war die Rolle von Memphis und Ptah für das Königtum nicht selbstverständlich. Dennoch war er nicht ungebildet, denn er verfügte wohl über grundlegendes Wissen und eine Vertrautheit mit der ägyptischen Kultur und Geschichte, was ihm ermöglichte, die Aussagen des Textes nachzuprüfen. Die emotionale Verbindung zwischen Memphis, Ptah, dem Königtum und Schabaka weist auf die Kuschiten als Adressaten hin, die auf den Süden und den Gott Amun fixiert waren (vgl. die folgende Analyse der Pije-Stele Kapitel 3 und Unterkapitel 4.1.4.3); gefordert wird so die Bereitschaft der Kuschiten, die Herrschaft über *beide* Länder nach dem Ideal der *memphitischen Königsideologie* zu vollziehen. Alle aus der redaktionskritischen Analyse herausgearbeiteten Argumente sprechen für die ägyptisierten Kuschiten als Adressaten der Memphitischen Theologie.

Die literarkritische Analyse hat gezeigt, dass die Memphitische Theologie durch ihre Rezeptionsvorgabe, ihre hohen Dialoganteile und vor allem durch ihren intertextuellen Charakter ein als *literarisch* zu bezeichnender Text ist. Die Feststellung der intertextuellen Hinweise im Text zeigt die Beziehung der Memphitischen Theologie zu Texten wie PT 592, Dramatischer-Ramesseums Papyrus, der Götterliste vom Abydos-Tempel und vor

allem dem Berliner Ptah-Hymnus und ist damit in die Geistesgeschichte Ägyptens in der Spätzeit (die Anfänge des Archaismus, also 25. Dyn.) einzuordnen.

Die Befragung des Textes nach seiner *Gattungszugehörigkeit* hat ergeben, dass die Memphitische Theologie ein „*Hymnus*" bzw. eine *Aretalogie* (nach Assmanns Bestimmung) ist, die die Machttaten des Gottes Ptah an die Nachkommen verkündet, was auch den erzählenden Charakter (in der dritten Person) erklärt. Dies wird nochmals bestätigt durch die unverkennbare Nähe der Memphitischen Theologie zum Berliner Ptah-Hymnus.

Schließlich ist zu vermuten – wie es im Abschlusskapitel ausführlicher diskutiert wird – , dass die Memphitische Theologie den Anfang einer *Traditionskette* bildet, die Stelen wie die Dodekaschoinos-Stele, die Hungersnot-Stele, die Kanopos-Stele, die Raphia-Stele und den Rosetta-Stein umfasst, in denen der König die Rechte des lokalen Gottes (Tempel/Priester) anerkennt und die als besondere Denksteine (Granit, Basalt etc.) in eine Mauer (Außenmauer, Pylon?) eingebaut und damit in der Öffentlichkeit publik gemacht wurden.

Nach dieser Feststellung der Entstehungszeit, des Entstehungsortes und der Motivation der Memphitischen Theologie bleibt die Aufgabe, diese Einbettung in den literarischen königsideologischen Kontext der 25. Dyn. zu überprüfen, was sich das nächste Kapitel als Ziel setzt. Hier sind wir mit zwei spezifischen Merkmalen dieser Dynastie konfrontiert, und zwar: Erstens mit der Tatsache, dass die kuschitischen Herrscher eine besondere Beziehung zu Theben haben, die stark mit dem Ägyptisierungsprozess der Kuschiten verbunden ist. Diese Tatsache bedeutet, dass wir im kuschitisch-thebanischen Kontext forschen müssen. Zweitens mit der Knappheit des uns erhaltenen Materials der Kuschitenzeit, sodass wir ohne die Berücksichtigung der Memphitischen Theologie uns nur auf elf königliche Inschriften, die meistens aus Kusch stammen, stützen können. Mitten in dieser kuschitisch thebanischen Tradition der Königsherrschaft steht die Siegesstele des Königs Pije mit ihrer in jeder Hinsicht überdimensionalen Größe für das Sinnbild der historischen Quelle der 25. Dyn. Dieses monumentale Werk beinhaltet die meisten Informationen, die wir in Geschichtsbüchern über diese Epoche lesen: Die geographische Beschreibung des damaligen Ägyptens, detaillierte politische Karte der Dritten Zwischenzeit und insbesondere der Libyerzeit, Kultur und religiöse Landschaft, Kriegsführungsenzyklopädie sowie rhetorische Musterbeispiele des redegewandten Herrschers. Kurz kann man sagen – besonders unter der Berücksichtigung der historischen Hintergrundproblematik in der Ägyptologie –, dass die Pije-Stele tatsächlich den historischen Hintergrund der Memphitischen Theologie bildet. Im Hinblick auf die theoretisch-methodische Debatte, wie

ich sie im ersten einführenden Teil dieser Untersuchung geschildert habe, bildet die Pije-Stele genauer gesagt den vertexteten Kontext dieses problematischen Textes, nämlich der Memphitischen Theologie. Die analoge Analyse beider Texte ist aus meiner Sicht viel versprechend, da innerhalb der ägyptologischen Forschung diese Befragung beider Texte in ein und demselben Kontext nie stattgefunden hat, denn die Pije-Stele wurde immer als kuschitische Quelle der 25. Dyn. gesehen, während die Memphitische Theologie davon unabhängig als das Spiegelbild der ägyptisch memphitischen traditionellen Sicht betrachtet wurde. In dieser Analogiestellung beider scheinbar unterschiedlichen Texte verspreche ich mir in Anlehnung an den New Historicism, die Poetik der Kultur in dieser Epoche herausarbeiten zu können.

3 DER VERTEXTETE KONTEXT. DIE SIEGESSTELE DES KÖNIGS PIJE

3.1 ALLGEMEINE EINFÜHRUNG

Im Rahmen der administrativen Rolle Ägyptens als Ordnungsmacht im Sudan unter Said Pasha und während einer Kontrollexpedition in der Nähe des 4. Nilkatarakts stieß ein ägyptischer hoher Offizier 1862 auf fünf altägyptische Stelen in der Ruine von Gabel Barkal. Die Berichte über diesen Fund unterscheiden sich voneinander bezüglich der Motivation dieses ägyptischen Militärbeamten und seines militärischen Ranges. Während die ägyptologischen Publikationen durch europäische Gelehrte von einem zufälligen Fund durch einen ägyptischen Soldaten sprechen, betonen moderne ägyptische Ägyptologen die Ausgrabungsnatur dieses Unternehmens durch einen leitenden ägyptischen Offizier, der aus Liebe zur Altertumskunde diese Aktivität unternommen hatte. S. Hassan bekräftigt diese Auffassung mit der Begründung, dass Reisende wie F. Cailliaud (1821 Besuch in Meroe), G. A. Hoskins (1832-33) und Lepsius (Mai 1844) von diesen fünf Stelen nichts berichtet oder gezeichnet haben, was bedeutet, dass der ägyptische Offizier sie ausgegraben haben muss. Sie zählen ihn sogar zu den ägyptischen Pionieren wie Youssef Dia' und Ahmed Kamal, die die erste Generation der ägyptischen Ägyptologie bilden.[789]

Unabhängig vom Wahrheitsgehalt beider Versionen ist wichtig, dass das Ganze in einem kolonialen Zusammenhang eingebettet war. Eine dieser fünf Stelen war die Siegesstele des Königs Pije, die wiederum seinen Feldzug im Norden beschreibt und die Eroberung Ägyptens einschließlich seiner traditionellen Hauptstadt Memphis durch den kuschitischen König Pije in pharaonischer Manier nach Vorbild der großen ägyptischen Feldherrn Sesostris III. und Thutmosis III. darstellt, die durch ihre Eroberung des Südens bis zum 5. Nilkatarakt den ersten Grundstein des Ägyptisierungsprozesses der Kuschiten legten, der seinen Höhepunkt dann unter Pije selbst erreichte. Die Stele ist ein Meisterwerk der altägyptischen Königsnovelle, umstritten ist jedoch ihre Fundgeschichte. Der mühsame Transport der Stele von Napata nach Kairo (in das neu gegründete Museum in Bulaq) hat zwei Jahre gedauert, denn die Fahrt des Transportschiffes musste zweimal, beim 3. Nilkatarakt im Winter 1862 und beim 2. Nilkatarakt im

789 nach Hassan, S.: Die Geschichte Ägyptens, Band 11, Sonderausgabe Kairo 2000, S. 4 (Arabisch):4 موسوعة مصر القديمة الجزء 11 ص

Winter 1863 wegen Niedrigwasserstandes pausieren.[790] Zuvor hatte De Rougé 1863 einen kurzen Bericht über die Stele in einem Artikel veröffentlicht, dies anhand einer ersten unsicheren Kopie, die der ägyptische Offizier angefertigt hatte und die A. Mariette ihm mit einer kurzen Einschätzung ihres historischen Gehalts und mit der Bitte um Übersetzung zuschickte.[791] Seit 1864 ist die Stele im Kairoer Museum unter den Inventarnummern JE 48862 und JE 47086-47089 ausgestellt. Pije, der kuschitische König und ägyptische Pharao (747-716 v. Chr., 25. Dyn.), errichtete die Stele anlässlich seines Sieges über den libyschen Deltafürsten Tefnachte etwa im Jahre 729-728 v. Chr. Sie berichtet von seiner vollständigen Eroberung Ägyptens. Die Stele beginnt mit dem Datum des ersten Monats der Achet-Jahreszeit im 21. Regierungsjahr des Pije, d.h. sie nennt das Jahr 727 v. Chr.[792] Der Text ist in der „klassischen" neomittelägyptischen Sprache verfasst, die in ihrer Deutlichkeit und in der die Persönlichkeit des Königs betonenden, detaillierten Beschreibung des Geschehens ihre alten Vorbilder aus dem Neuen Reich (wie z.B. die Siegesberichte des Königs Thutmosis III.) noch übertrifft. De Rougé konnte im Rahmen seiner Vorlesungen am College de France 1868 die Stele vollständig übersetzen.[793]

H. Schäfer veröffentlichte dann 1905 eine weitere korrigierte Transkription der Stele.[794] Einige Jahre später, 1926, veröffentlichte Graf Loukianoff einige Fragmente, die er der Pije-Stele zuordnete.[795] Der Text dieser Stele bildet den Mittelpunkt verschiedener Beiträge zum Thema kuschitische Sprache und Königsideologie, zu nennen ist z.B. der Beitrag von K.-H. Priese von 1972 über die kuschitischen altägyptischen Inschriften.[796] Grundlegend ist die erneute Edition der Stele durch N.-C. Grimal von 1981.[797] In diesem umfassenden Werk konnte Grimal die Stele mit genauer Lokalisierung ihrer Fragmente endgültig sichern und bietet eine detaillierte

---

790 Die Schwierigkeiten, die dem Transport der Stele in moderner Zeit begegneten, können uns die Leistung der Armee des Pije, die diese Strecke in weniger als einem Jahr von Napata nach Memphis zurücklegte, verdeutlichen.

791 Rougé, E. de: Inscription Historique du Roi Pianchi-Mériamoun découvert par M. Mariette au Gebel-Barkale, in: CRAIBL 7 1863, 1864, S. 158-180.

792 Nach Török, L.: The Image of the ordered World in Ancient Nubian Art. The construction of the kushite mind (800 BC-300 AD), PdÄ 18, Leiden 2002, S. 371f., weitere Literatur mit anderer Interpretation s. auch Anm. 157.

793 Diese Übersetzung wurde 1876 durch den Sohn de Rougés mit Kommentar veröffentlicht.

794 Schäfer, H.: Urkunden der älteren Äthiopenkönige, I [Urk. III], Leipzig 1905, S. 1-56.

795 Loukianoff, G.: Nouveaux fragments de la stèle de Piankhi, in: Ancient Egypt, 1926, Band III, S. 86-89.

796 Priese, K. H.: Zur Sprache der ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch, in: ZÄS 98, 1972, S. 99ff.

797 Grimal, N.-C.: La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée de Caire, JE 48862 et 47086-47089, Publications de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 105, Kairo 1981.

Transkription mit Übersetzung und Kommentar, die alle entscheidenden Aspekte dieses Denkmals anspricht, registriert und für die Forschung zugänglich macht. Daher bildet seine Edition die Grundlage meiner Analyse, denn anhand meiner Kollation der Stele im Kairoer Museum stimme ich – abgesehen von einigen kleinen Abweichungen – mit Grimals Transkription überein.[798] Das Projekt *FHN* legte eine andere Übersetzung des Textes vor.[799], die ich ebenfalls in meiner Analyse besonders für die Rekonstruktion und Ergänzung von zerstörten Passagen nutzte. 1998 unternahm H. Goedicke erneut die Übersetzung des Textes und bietet dabei eine philologisch alternative Lösung für die Lesung und Interpretation einiger Passagen.[800] Der Text bildet die historische Hauptquelle der kuschitischen Epoche, deshalb wurde und wird sie im Rahmen von ägyptologischen Abhandlungen über die 25. Dyn. in verschiedenen Akzentuierungen immer gern herangezogen. Als Beispiel dafür seien zwei Untersuchungen von L. Török genannt, die zu den Standardwerken für Fragen der kuschitischen Kultur zählen. Hier nimmt die Pije-Stele als die größte königliche Inschrift aus dieser Zeit einen besonderen Raum ein, indem sie ein Gesamtbild der kulturellen und historischen Bedingungen dieser Dynastie vermittelt.[801]

3.1.1 MAßE UND MATERIAL

Die Stele besteht nach Grimal aus grauem Granit[802] und ist 180 cm hoch, 184 cm breit und 43 cm tief.[803] Nach meiner Messung dagegen beträgt die Breite der Stele 139 cm. Die Inschrift besteht aus 159 Zeilen, die auf den vier Seiten des Denkmals angebracht wurden (vorn, hinten, rechte und linke Dicke). Das gerundete Giebelfeld enthält bildliche Darstellungen der wichtigsten Personen des Textes, begleitet von kurzen Beischriften. Die

798 Für die detaillrierte Transkription nach Grimal s. Bilder 21-28. Für die Veröffentlichungsrechte der Transkription danke ich dem Institut Français d' Archéologie Orientale, Kairo.

799 Pierce, R. H: Great Triumphal Stela of Piye, in: Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol. I From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC, Bergen 1994, No 9.

800 Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt. A Study of the Pi(anch)y Stela, Baltimore 1998.

801 Török, L.: The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization, in: Handbuch der Orientalistik HdO, 1. Abteilung der Nahe und Mittlere Osten, Band 31, Leiden 1997; Török, L.: The Image of the ordered World.

802 Nach Goedicke kommt diese Steinart nicht aus der Gegend des Gabel Barkal, sondern eher aus dem ersten ägyptischen Nilkatarakt, d.h. dass die Stele für die hiesigen Verhältnisse aus einem kostbaren, mit sehr viel Aufwand aus Ägypten gebrachten Stein angefertigt wurde, vgl. Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt. A Study of the Pi(anch)y Stela, Baltimore 1998, S. 1.

803 Angaben nach Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S. XI; Goedicke übernimmt fälschlicherweise die Angaben Grimals und spricht von 180 cm Breite. Auch in älterer Literatur z.B. S. Hassan wurden die Angaben über die Breite der Stele fälschlich mit 180 cm notiert.

Höhe des Giebelfeldes beträgt 32 cm und die Breite 139 cm (durch die Zerstörung der linken Seite des Recto sind davon nur noch 117 cm erhalten). Der Abstand zwischen den Hieroglyphen-Zeilen beträgt auf dem Recto 4 cm, auf dem Verso, der linken Seite und der rechten Seite dagegen nur 3,8 cm. Zwischen den Hieroglyphen und den jeweiligen Trennlinien der Zeilen sind 0,5 cm messbar. Das einzelne Schreibquadrat in der Zeile beträgt 3 x 3 cm im oberen Bereich des Recto, während es im unteren Bereich zu 2,8 x 2,8 cm reduziert wurde. Die Schreibquadrate auf dem Verso messen durchgängig 2,8 x 2,8 cm, auf der rechten und linken Seite sogar nur 2,5 x 2,5 cm. Der Abstand zwischen der Rahmungslinie des Textfeldes und dem Endrand der Stele beträgt auf dem Recto 2 cm, auf dem Verso 2,5 cm und auf der rechten Schmalseite 1,9 cm zum rechten Rand und 1,5 cm zum linken Rand. Auf der linken Seite beträgt der Abstand zwischen der Rahmungslinie des Textes und dem rechten Endrand der Stele 2 cm und zum linken Endrand 1,5 cm.

Damit ist zu beobachten, dass der Text in deutlich größeren Hieroglyphen auf dem oberen Teil des Recto erscheint, während die Schriftgröße und Abstände im unteren Bereich des Recto und im ganzen Verso kleiner und etwas enger werden. Diese Tatsache könnte man auf die möglicherweise fehlerhafte Platzplanung durch die Schreiber zurückführen, die den Text und das Layout auf den Stein gemeißelt haben. Genau aus diesem Grund sind auch die Seitenränder, die nur 43 cm breit sind, ausnahmsweise und mit engeren Abständen und gedrängten Hieroglyphen beschriftet.

3.1.2 SPATIEN UND ZERSTÖRUNGEN

Die Stele weist Spuren unterschiedlicher Zerstörungen auf: Erstens finden sich Zerstörungen aufgrund der Abnutzung und Verwitterung im Laufe der Jahrtausende. Die Stele ist besonders an der linken Seite oben gebrochen, man kann vermuten, dass dieser Bruch dadurch entstanden ist, dass der Stein aus seiner ursprünglich aufgerichteten Position zur linken Seite gefallen ist. Auch die untere rechte Ecke der rechten Seite ist wohl aus ähnlichem Grund abgebrochen. Die Spitze der Stele bzw. der obere Rand der Stele war ursprünglich geglättet und poliert, weist aber Verwitterungsspuren auf. Zweitens finden sich absichtlich ausgemeißelte Hieroglyphen und ausgehackte Figuren. Es sind im Giebelfeld der Stele hauptsächlich die Relieffiguren des Königs Pije (C.4), der Kopf des Gottes Amun und ein Teil von dessen Beischrift (C.2), dann die Kartusche des Königs Osorkon IV. (C.7), der Erbprinz Padiese (C.10) und der große Häuptling der Ma Akanosch (C.13).

Der Text ist - abgesehen von zwei Spatien - fast lückenlos geschrieben. Beide Spatien (Ende Z. 21 und Anfang Z. 22) könnten aufgrund redaktioneller Korrekturen entstanden sein, denn an dieser Stelle sollte die Zahl der Gefallenen stehen, die Pijes Armee in jener Schlacht auf eigene Faust getötet hat. Diese Zahl war entweder erschreckend hoch, sodass die Redakteure der Stele sie nicht veröffentlichen wollten, oder die Eintragung dieser Zahl fehlte in der Textvorlage und sollte recherchiert und nachgetragen werden, was jedoch nicht stattfand.

3.2 SPRACHLICH-SYNTAKTISCHE ANALYSE

3.2.1 ÜBERSETZUNG DER PIJESTELE

BEGLEITTEXTE ZU DEN BILDLICHEN DARSTELLUNGEN IM GERUNDETEN GIEBELFELD[804]

DREI KOLUMNEN VOR DEM GOTT AMUN

C.1		Sonnenscheibe mit Doppeluräen.
C.2	*[d̠d-mdw j]n Jmn-Rꜥ nb nswt tꜣwj ḫntj jpt[-jswt]*	[Worte sprechen] durch Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder, der an der Spitze von Karn[ak] ist.
	[ḥrj-jb] D̠w-wꜥb	der sich am „Reinen Berg" [befindet] (in Gabel Barkal ansässig).
	[805]*d̠j.n(=j) n=k [....*[806]*] mj jt=k[.........*[807]*]*	Ich habe Dir [....] gegeben wie deinem Vater[........]

EINE KOLUMNE VOR DER GÖTTIN MUT

C.3	*[Mw]t nb(t) Jšr*[808]	Mut, die Herrin von Ascheru[809].

804 Reihenfolge von C. 1 (die Sonnenscheibe mit zwei Uräen) bis C. 15 nach Grimal, N.-C.: La stèle triomphale de Pi(‘ankh)y au Musée de Caire, JE 48862 et 47086-47089, Publications de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 564, Kairo 1981.

805 Überschrift (Titel der Szene) zentriert, und zwar direkt unter der Sonnenscheibe mit dem königlichen Uräus der Kuschiten (d.h. zwei Uräen) als Handlungsbeschreibung.

806 Nach meiner Kollation ist diese zerstörte Stelle schwer zu ergänzen, man könnte das *tꜣ*- Zeichen, das von Grimal vorgeschlagen worden ist, einigermaßen erkennen, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, §1, C. 1-2; auch Fontes Historiae Nubiorum Vol. I, S. 62, (3).

807 vgl. Anm. 806.

808 vgl. Anm.805.

809 Der heilige See der Mut von Karnak.

ZWEI KOLUMNEN VOR DEM KÖNIG PIJE

C.4	*njswt bjtj sꜣ-Rꜥ* (*P-([ꜥn]ḫ)-j*[810])	König von Ober- und Unterägypten, Sohn des Re, Pije.

DAS OBERE VON ZWEI REGISTERN GEGENÜBER KÖNIG PIJE MIT ZWEI BEISCHRIFTEN

C.5	*ḥmwt njswt*	Frauen des Königs
C.6	*njswt* (*N-mꜣ-r-ṯ*)	König Nemrud

DAS UNTERE REGISTER MIT DREI BEISCHRIFTEN

C.7	*njswt* (*Wꜣ-sꜣ-r-k-n*[811])	König [Osorkon].
C.8	*njswt* (*Jw-wꜣ-p-ṯ*)	König Juwapet
C.9	*njswt* (*P=f-ṯꜣw-ꜥwj-bꜣst*[812])	König Peftuabast.

DAS OBERE VON ZWEI REGISTERN HINTER DER GÖTTIN MUT MIT ZWEI BEISCHRIFTEN

C.13	*wr ꜥꜣ n Mꜥ* *ꜣ-kꜣ-n-šꜣ*	Der große Häuptling der Ma, Akanosch
C.14	*wr ꜥꜣ n Mꜥ* *Ḏd-jmn-j(w)=f-ꜥnḫ*	Der große Häuptling der Ma, Djedamunefanch

DAS UNTERE REGISTER MIT DREI BEISCHRIFTEN

C.10	*[jrj-pꜥt Pꜣ-dj-js]t*	[Der Erbprinz Padiese]
C.11	*ḥꜣtj-ꜥ Pꜣ-ṯ-n-f-j*	Fürst Patjenfj
C.12	*ḥꜣtj-ꜥ P(ꜣ)-mꜣ*	Fürst Pama

810 Pije und alle Personen, die im folgenden Text auftreten, werden im Kap. 3.4.2 Handlungsträger ausführlich diskutiert.

811 Im Original zerstört, bei Grimal sind C. 7 und C. 8 als sic bezeichnet, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale §1 C. 3-12.

812 Fünf Überschriften in beiden Registern, vgl. Anm.805.

EINE KOLUMNE VOR DEN BEIDEN REGISTERN GEGENÜBER KÖNIG PIJE

C.15	*ḏd-mdw ḥtp r=k Ḥr [nb ꜥḥ...*[813]*.]*	Worte sprechen: „Sei doch gnädig, Horus, [Herr des Palastes....],
	n šr njswt Wn[814]	(sodass) nicht klein bleiben muss der König des Hasengaus.“

DER HAUPTTEXT RECTO

1. DATIERUNG

1	*ḥꜣt-sp 21 jbd 1 ꜣḫt ḫr ḥm n njswt-bjtj*	Jahr 21[815], erster Monat der Überschwemmungszeit, unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten,
	(Mrj-Jmn-P-(ꜥnḫ)j) ꜥnḫ ḏt	Pije[816], geliebt von Amun, er lebe ewig.

2. PROLOG MIT GATTUNGSBESTIMMUNG

	wḏ ḏd(w) ḥm=j	Dekret, das meine Majestät erlassen hat:
	sḏm m jr(.t).n=j m ḥꜣw r tp(jw)-ꜥ(wj)	„Hört, was ich tat, wodurch ich die Vorfahren übertraf[817],

813 Nach meiner Kollation kann ich nur *nb* von der Ergänzung Grimals *nb ꜥḥ* erkennen, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, §1, C. 13-15.

814 vgl. Zeile 56. Im Folgenden werde ich nur auf Ortsnamen eingehen, wenn sie unidentifiziert oder schwierig sind.

815 Anfang der Ereignisse oder die Errichtung der Stele? Vgl. Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments. Ergänzungslieferung 6, Gütersloh 1985, S. 559, Anm. 1 a und Priese, K. H.: Zur Sprache der ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch, in: ZÄS 98, 1970, S. 30 ff.

816 Zur Namenslesung vgl. Vittmann, G.: Die Lesung des Königsnamen Pije, in: Or 43, 1974, S. 12-16; vgl. auch Rilly, C.: Une nouvelle interprétation du nom royal Piankhy, BIFAO 101, Kairo 2001, S. 351-368.

817 vgl. das Verhältnis zu den Vorfahren im Denkmal Memphitischer Theologie Z. 9 in meiner Übersetzung, vgl. Anm. 234.

	jnk njswt tjt nṯr šsp ꜥnḫ n Jtm(w) pr(j) m ẖt mtnw m ḥḳꜣ	Ich bin ein König, Abbild Gottes, lebendes Bildnis des Atum,[818]der den Mutterleib (schon) mit dem Kennzeichen des Herrschers verließ,
	snḏ(w) n=f wrw r=f rḫ.n[jt=f][819]	vor dem selbst Größere als er (schon) Ehrfurcht hatten, [von dem sein Vater] wusste (und)
2	*sjꜣ.n mwt=f jw=f r ḥḳꜣ m sḥwt*	von dem seine Mutter erkannte: ‚Er ist zum Herrscher bestimmt (schon) im Ei';
	nṯr nfr mrj nṯrw sꜣ Rꜥ jrj(t) m ꜥwj=f (mrj-Jmn P-(ꜥnḫ)j)	der Gute Gott, geliebt von den Göttern, Sohn des Re, der handelt aus eigener Kraft, Pije, geliebt von Amun."

3. BOTSCHAFT MIT BEDROHUNGEN DES TEFNACHTE

jw.n.tw r ḏd n ḥm=f	Man kam, um Seiner Majestät zu melden:
jw wn wr n Jmntt ḥꜣt(j)-ꜥ wr m Nṯr[820] *Tꜣ(j)=f-nḫt m< ....*[821]*> m Kꜣ ḫꜣst m Hꜥpj m [...*[822]*]*	„Es befindet sich der Große des Westens, der große Fürst von Netjer, Tefnachte, im Gau von <Behbit El Hagar?>, im Gau von Chasu (der Harpunen-Gau), in Hapi (Doppelgau von Sais), in [...],

818 ungewöhnlicher Sprachstil, vgl. auch Bildnis des Atums im Denkmal Memphitischer Theologie Z. 53 und Anm.324 meiner Übersetzung.

819 Nach eigener Kollation ist das Zeichen *n* (zwei Arme der Negation) zu sehen, dann gibt es genug Platz für die drei Schreibquadrate wie die Ergänzung von Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, § 2, 1.1-2.

820 vgl. Ortschaften (Behbit El-Hagar?)

821 Nach meiner Kollation fehlt das Zeichen für den Gaunamen, genauso wie bei der Wiedergabe in der Publikation von Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, § 3 1.2-4 und Anm. 3 zur Transkription bzw. Anm. 13 zur Übersetzung, vgl. 3.4.3 Der Raum (Harpunen-Gau?).

822 Das Zeichen ist zerstört.

3	*m ꜥnw m Pr-nb*[823] *m Jnb-ḥḏ*	in Aein (Tura?[824]), in Per-Nebu und im Gau von Inbuhedj (Memphis).
	jtj.n=f jmnt m mj-ḳd=f m pḥww r Jtj-Tꜣwj	Er hat (also) den ganzen Westen eingenommen, von den nördlichen Küsten-gebieten bis hin nach Itjitaui (El-Lischt),
	ḫntj(.w) m mšꜥ ꜥšꜣ tꜣwj dmḏ[825] *m-ḫt=f ḥꜣtjw-ꜥ ḥḳꜣw-ḥwwt m ṯsmw m jrj-rdwj=f*	indem er (nun) südwärts segelt mit einer großen Armee, die beiden Länder vereinigt hinter sich und die Fürsten und die Bürgermeister wie Hunde zu seinen Füßen.
	n ḫtm.n sbtj [nb nt[826]*]*	[Alle] Festungen der Bezirke des Südens können [ihre] Tore nicht mehr verriegelt halten:
4	*spwt nw šmꜥ*	
	Mrj-Jtmw Pr (-sḫm-ḫpr-Rꜥ[827]*) Ḥwt-nṯr-Sbk Pr-mḏd Ṯkꜣnš dmj nb n.t jmntt*	Meri-Atum (Meidum), Per-sechem-cheper-Re (in der Nähe von Illahun), Hut-netjer-Sobek (Krokodilopolis), Per-Medjed (Oxyrhynchos), Tjekansch und jeder Ort des Westens,
	sš{s}[828]*=sn ꜥꜣwj n snḏ=f*	sie werden ihre Tore aus Furcht vor ihm öffnen.
	ꜥn=f sw r spwt jꜣbt wn=sn n=f mj nn	Wendet er sich zu den Bezirken des Ostens, so werden auch sie ihm (ihre Tore) wie diese öffnen:

823 vgl. Ortschaften (das Goldhaus oder Haus der Goldenen, d.h. Hathor?)

824 Für Aein vgl. das Denkmal Memphitischer Theologie in Z. 9 meiner Übersetzung, Anm. 234.

825 Das Zeichen *tꜣwj* ist im Original ganz eindeutig geschrieben und nicht so wie bei Grimals Transkription gebunden, für *dmḏ tꜣwj.* vgl. das Denkmal Memphitischer Theologie in Z.13 c meiner Übersetzung, Anm. 255.

826 Nach meiner Kollation reicht der zerstörte Raum für diese Ergänzung.

827 *sḫm-ḫpr-Rꜥ* Name von Osorkon I.

828 Im Original *sšs* geschrieben.

	Ḥwt-bnw Tꜣj-wḏ(ꜣ)j.t Ḥwt-njswt Pr-nb-tp-jḥ	Hut-benu (Kom el Ahmar), Tajudjit (El-Hiba), Hut-nisut und Per-Nebetepihu (Atfih).
	mk [sw ḥr[829]*]*	Siehe:
5	*gwꜣ r Nn(j)-njswt*	[Er] bedrängt gar Neni-nisut (Herakleopolis magna):
	jrj.n=f sw m sd-m-rꜣ n(n) rdj(t)[830] *prj prjw n(n) rdj(t) ꜥḳ ꜥḳjw*	er hat es völlig umzingelt[831] er lässt die, die herauswollen, nicht heraus und die hineinwollen, nicht hinein-
	ḥr ꜥḥꜥ mj rꜥ-nb	und kämpft Tag für Tag.
	ḫꜣj.n=f sw[832] *m pḫr=s nb*	Er hat sie (die Stadt) aus gemessen/geprüft in ihrem vollen (Mauer)umfang:
	ḥꜣtj-ꜥ nb rḫ sꜣw(t)=f	Jeder Fürst kennt seinen (ihm zugewiesenen) Mauer(abschnitt) und
	dj=f s nb ḥms(w) ḥr p(s)š(t)=f m ḥꜣtjw-ꜥ ḥkꜣw-ḥwt	jedermann von den Fürsten und Bürgermeistern lässt er seinen Teil besetzt halten.“

4. ERSTE GELASSENE REAKTION DES PIJE

	ꜥḥꜥ.n sḏm(.n) [sw ḥm=f] [833]	[Seine Majestät] vernahm [es]
6	*m wr-jb sbj jb=f ꜣw(w)*	mit Freude und lachte aus ganzem Herzen

829 Im Original zerstört, vgl. Török, L: Fontes Historiae Nubiorum. Textual sources for the History of the middle Nile region between the Eighth Century BC, Vol. I From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC, Bergen 1994, S. 67. Er ergänzt [*sw ḥr*].

830 So nach Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt. A Study of the Pi(anch)y Stela, Baltimore 1998, S.14 Anm. 32.

831 Ägyptisch „Er machte sich zu einem Schwanz-im-Maul“.

832 Neuägyptisch!

833 Ergänzung nach Priese, K. H.: Zur Sprache der ägyptischen Inschriften, S. 104 [22]; er stellt in Anm. 35 fest, dass in der Pije-Stele überwiegend st mit sw (nur mit drei Ausnahmen) geschrieben wird, nach meiner Kollation ist die Ergänzung vom Raum her an dieser Stelle passend.

5. DIE VERBÜNDETEN PIJES IN ÄGYPTEN BETONEN DEN ERNST DER LAGE

	wn nn (n) wrw ḥꜣtjw-ꜥ jmj(w)-rꜣ-mšꜥ nt{t} m njwwt=sn (ḥr) h(ꜣ)b n ḥm=f mj rꜥ-nb m ḏd	Es schickten (aber) diese Großen, die Fürsten und Befehlshaber, die noch in ihren Städten waren[834], täglich Nachrichten an seine Majestät:
	jn-jw gr.n=k r smḫ[835] Tꜣ-šmꜥw spwt nw(t) Ḫn-(n)ḫn[836] Tꜣj=f-nḫt m jṯj n ḥr=f n gmj=f ḫsf-ꜥ=f	„Schweigst Du, um das südliche Ägypten und die Gaue von Oberägypten in Vergessenheit geraten zu lassen, während Tefnachte erobernd vorwärts dringt ohne dass er Widerstand gefunden hat?
	(Nmꜣrṯ) [ḥḳꜣ Ḫmnw[837]]	Nemrud, [der Herr von Chemenu (Hermopolis)] und
7	*ḥꜣtj-ꜥ n Ḥwt-wr{t} jw sḫnn.n=f sbtt n Nfrw-s*	Fürst von Hut-weret (Stadt im Hasengau), er hat den Mauerring von Neferus (Festung im Hasengau) niedergerissen
	whn.n=f njwt=f ḏs=f m snḏ n jṯj{n}=f sw r gwꜣ r kt njwt	und er hat sogar (die Mauern) seiner eigenen Stadt zerstört aus Furcht davor, dass er (Tefnachte) sie erobert, um (von dort) eine andere Stadt zu belagern.
	mk sw šm r wn(n) m jr(j)-rd(wj)=f wj{ꜣ} n.n=f mw n ḥm=f ꜥḥꜥ=f ḥn(ꜥ)=f mj wꜥ m [ꜥḥꜣ=f r[838]]	Siehe, er geht (jetzt), um ihm (Tefnachte) zu Füßen zu sein, nachdem er das Wasser Seiner Majestät verlassen hat[839]. Er wird (dann) zu ihm stehen so wie ein Mann [im Kampf um]

---

834 D.h. Pije hatte schon Generäle bzw. Verbündete in Ägypten.

835 Für *gr.n=k r smnḫ* vgl.Wb. IV, 140/1 „Bist Du in Schweigen verfallen, um zu vernachlässigen".

836 Für diese Schreibung vgl. Wb. III, 372 für *Ḫn-nḫn* und Wb II, 310 für *nḫn*.

837 Nach meiner Kollation ist die Ergänzung, die Grimal vorschlägt, möglich, vgl Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, § 4 1.6-8, Kommentar zu Transkription (6).

838 Ergänzung nach Goedicke, H.: op.cit., S.20, 21 und Anm. 63.

839 wörtl.: „Er hat sein Wasser zurückgewiesen." dazu vgl. Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, S. 562 Anm. 7d und Westendorf, W.: „Auf jemandes Wasser sein" = „von ihm abhängig sein", in: GM 12, 1974, S. 47.

8	*spt nt wꜣb.wj*	den Gau von Wabuj (Oxyrhynchos)
	dj=f n=f fḳ(ꜣ)w r dd(jt) jb=f m ḫt nb gmj.n=f	und er wird ihm (Tefnachte) Unterstützung geben, soviel sein Herz begehrt, von allem, was er hat finden können.“

6. PIJE BEFIEHLT DEN KAMPF UND VERORDNET DIE UMZINGELUNG VON HERMOPOLIS UND VOR ALLEM DIE VERRIEGELUNG DES SÜDBEREICHS DES HASENGAUES

	ꜥḥꜥ.n h(ꜣ)b.n ḥm=f n ḥꜣt(jw)-ꜥ jmj(w)-rꜣ-mšꜥ nt{t} ḥr Kmt[840]	Da schickte Seine Majestät zu den Fürsten und Heerführern, die sich in Ägypten aufhielten,
	ṯs Pwꜣrmꜣ ṯs L-ꜥ-mr-s-k-nj ḥnꜥ ṯs[841] *nb nw ḥm=f nt{t} ḥr Kmt*	zu General Puarema, zu General Lumereskeni und zu jedem Befehlshaber Seiner Majestät in Ägypten:
	jsj[842] *m sk ṯs ꜥḥꜣ pḫr [sn*[843] *g]wꜣ r=s*	„Auf zur Schlacht, beginnt den Kampf, umzingelt sie, geht gegen ihn (Gau von Hermopolis) vor!
9	*ḥ(ꜣ)ḳ rmṯ=s mnmn(t)=s ꜥḥꜥjw=s ḥrj-tp jtrw*	Nehmt seine Menschen, sein Vieh und seine Kampfschiffe, die auf dem Fluss sind, in Besitz.
	m rdjt prj ꜥḥwtjw r sḫt	Lasst nicht zu, dass die Bauern auf das Feld hinausgehen.
	m rdjt skꜣ skꜣw	Lasst nicht zu, dass die Pflüger pflügen.

840 mit *Kmt* meint Pije den Süden des Kernlandes (verschiedene Begriffe für Ägypten). Das zeigt meiner Meinung nach (vorerst), dass für Pije hauptsächlich Oberägypten das Gebiet war, dass es als Ägypten zu bezeichnen galt.

841 Hier ist *ṯs* ohne *s* geschrieben, stattdessen gibt es einen kleinen vertikalen Strich, wie in der Transkription von Grimal.

842 nicht *sbj* sondern der Imperativ *js,* vgl. Wb. III, 429.

843 Nach meiner Kollation sind noch Reste von zwei horizontalen Zeichen, *s* und vielleicht *n,* zu sehen.

	gwꜣ r-ḫnt-n Wn	Riegelt (auch) den Südbereich des Hasengaues ab.
	ꜥḥꜣ r=s mj rꜥ-nb	Kämpft gegen ihn jeden Tag!“
	ꜥḥꜥ.n=sn (ḥr) jrj(.t) mjtt	Dann handelten sie entsprechend,

7. PIJE ENTSENDET EINE ARMEE VON NAPATA NACH NORDEN MIT EINER ZITATHAFTEN, IDEALBILDLICHEN POETISCHEN AUFFORDERUNG AN SEINE SOLDATEN, WIE SIE KÄMPFEN SOLLEN

	ꜥḥꜥ.n ḥm=f (ḥr) sbj(t) mšꜥ r kmt	und es sandte Seine Majestät (zugleich) eine Armee nach Ägypten,
	ḥr ḥn[n] n=sn wr sp 2	wobei er von ihnen eindringlich forderte:
	jm[j=ṯn] h(ꜣj) m	„Ihr sollt nicht angreifen bei
10	*grḥ m sḫr n ḥꜥb*[844]	Nacht in der Art des Spielens,
	ꜥḥꜥ= tn ḫft mꜣ(ꜣ) sr(w) n=f ꜥḥꜣ m wꜣ(w)	sondern Ihr sollt kämpfen, wenn man Euch sehen kann, nachdem ihm der Kampf (schon) von weitem angekündigt wurde.
	jr ḏd=f sjn n mšꜥ(w)tnt-ḥt[845]*r n kt njwt*	Falls er sagt: wartet auf das Fußvolk und die Reiterei der anderen Stadt,
	jḫ ḥmsj=tn r jw(.t) mšꜥ=f	dann sollt Ihr Euch niederlassen, bis seine Armee kommt.
	ꜥḥꜣ=ṯn ḫft ḏdjt=f	Ihr sollt (also) kämpfen gemäß dem, was er sagt.
	jr wn gr(t) nḫw=f m kt njwt	Und falls seine Hilfstruppen in einer anderen Stadt sind,
	jmj	dann veranlasst,

---

844 d.h. unfaires Spiel, eigentlich nach Spielart, vgl. WB III, 42.

845 Fälschlich *ṯrt-ḥtr* geschrieben, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, § 6, Anm. 62.

11	*sjn.tw n=sn*	dass (auch) auf sie gewartet wird.
	ḥꜣt(jw)-ꜥ nn jnj(w).n=f r nẖw=f Tẖnw mšꜥw n mḥ-jb jmj sr.tw n=sn ꜥḥꜣ m tp(j)-ꜥ[846] *ḏd*	Den Fürsten (aber), diesem (Kontingent), das er zu seinem Schutz geholt hat, und den Libyern, der Leibwache, lasst ihnen den Kampf ankündigen zuerst mit den Worten:
	n rẖ=n ꜥš(w) n=f m snh(j) mšꜥ[847] *nḥb ḳnw tp(jw) n jḥ(w)=k j-*	‚Wir wissen nicht, wen wir anrufen sollen beim Aufstellen des Heeres, spann also die besten Pferde aus deinem Stall an und
12	*jrj{t}*[848] *sk m ꜥḥꜣ*	stelle die Schlachtreihe auf!
	rẖ n=k Jmn[849] *pꜣ nṯr wḏj n*	Aber merke Dir: Amun ist der Gott, der uns sendet/gesendet hat!‘
	jr spr=ṯn r ẖnw n Wꜣst ẖft-ḥr-n Jpt-jswt[850] *ꜥḳ=ṯn m mw wꜥb=ṯn m jtr(w)*	Und wenn Ihr die Residenz von Theben erreicht gegenüber dem Tempel von Karnak, so tretet (zunächst) in das Wasser und reinigt Euch im Fluss.
	wnẖ=ṯn m tp-mr šrm(.w) pḏt sfẖ(.w) ꜥḥꜣw	Bekleidet Euch mit dem besten Leinen, nachdem der Bogen niedergelegt und der Pfeil/die Waffen gelöst sind!
	m ꜥbꜥ[851]	Rühmt Euch nicht

846 Im Original mit dem Determinativ von *tpjw-ꜥ* (Vorfahren), eventuell war gemeint „wie es bei den Vorfahren üblich war“ und nicht der Anfang.

847 vielleicht ist gemeint: „wir (er)kennen den nicht, der (als Heerführer) anzurufen wäre, bei der Musterung des *(d.h. Eures)* Heeres…“.

848 Neuägyptische Imperativ-Form.

849 Amun ist also der König, der diese Heilige Mission anordnet.

850 Damit ist die Residenz der Gottesgemahlin in Medinet-Habu gemeint, genau auf dem anderen Nilufer gegenüber vom Karnak-Tempel. Dort regierte Gottesgemahlin Amenirdis I., die Schwester von Pije selbst, vgl. Rößler-Köhler, U.: Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit, GOF 21, Wiesbaden 1991, S. 145f.

13	*m nb pḥtj n(n) wn pḥtj n ṯ(n)r m-ḫm=f*[852]	als Herrn der Stärke, denn es gibt keine Stärke für den Starken ohne seine (Gottes) Billigung,
	jrj=f sꜣw-ꜥ[853] *m nḫt- ꜥ jw ꜥšꜣw dj=sn sꜣ n ꜥnḏw jw wꜥ jṯj=f s ḫꜣ*	indem er machen kann den Schwachen zum Starken, und es dazu kommt, dass eine Menge flieht vor Wenigen und einer (nur) ergreifen kann tausend Mann![854]
	ntš=ṯn m mw nw ḫꜣw=f[855] *sn=ṯn tꜣ ḫft-ḥr=f*	Ihr sollt Euch (auch) mit dem Wasser seiner Altäre besprengen und die Erde vor ihm küssen.
	ḏd=	Ihr sollt zu ihm flehen:
14	*ṯn n=f jmj n=n wꜣt ꜥḥꜣ=n m šwt ḫpš=k*	‚Zeig uns den Weg, damit wir im Schatten Deines Armes kämpfen.
	ḏꜣmw wḏ(j).n=k ḫpr hd=f nhdh n=f ꜥšꜣw	Die junge Mannschaft, die Du gesandt hast, möge ihr Angriff erfolgreich sein, mögen viele vor ihr erzittern.‘“

8. DIE SOLDATEN PIJES ANTWORTEN MIT EINER EULOGIE (LOBESLIED) AUF DEN KÖNIG

ꜥḥꜥ.n rdj{t}.n=sn <st> ḥr ẖt=sn m-bꜣḥ ḥm=f	Dann warfen sie sich vor Seiner Majestät auf ihre Bäuche (und sagten):
[856]*jn rn=k jrj=f n=n ḫpš sḥ=k <ḥr> mnj(t) mšꜥ=k*	„Es ist Dein Name, der uns stark machen wird, denn Dein Ratschlag behütet Deine Armee.

---

851 Determinativ von *ꜥbꜥ* eigentlich „Mann mit Hand am Mund“, wohl durch Zeilensprung mit dem Anfangsdeterminativ der Zeile 12 vertauscht.

852 wörtl.: „ohne sein Wissen“, d.h. Amuns, für Török ist diese Passage fehlerhaft, was ein Hinweis auf ein Zitat von einem anderen Text ist, vgl. Török, L.: Fontes Historiae Nubiorum, S. 71 Anm. 23.

853 Eigentlich sꜣw-ꜥ „gebrochen an Arm“ geschrieben.

854 Im Koran befindet sich eine erstaunlich ähnliche Passage, vgl. Paret, R.: Der Koran, Stuttgart 1996, Sure 3, Vers 123-126.

855 Es handelt sich hier um „heiliges“ Wasser aus dem Kultbereich des Amun.

	t=k m ẖt=n ḥr wꜣ(j)t nb(t) ḥ(n)ḳt=k	Dein „Brot“ ist in unserem Leib auf jedem Weg, Dein „Bier“
15	*(ḥr) ꜥẖm <j>ꜣb=n*	löscht unseren Durst.
	jn ḳnj=k dj n=n ḫpš nr.tw n sḫꜣ rn=k	Es ist Deine Macht, die uns Stärke verliehen hat, indem man (schon) erschreckt bei der Erinnerung an Deinen Namen.
	n km.n mšꜥ ṯs=f m ḥmt(j)[857]	Eine Armee kann (ja) nicht siegreich sein, wenn ihr General ein Feigling ist.
	nm mjt{t}=k jm	Wer ist dir hierin gleich?
	ntk njswt nḫt-ꜥ jrj m ꜥwj=f jmj-rꜣ n(w) ḳꜣt ꜥḥꜣ	Du bist der König mit starkem Arm, der mit seinen (eigenen) Armen handelt, der Meister der Kriegskunst.“

9. Beschreibung der Durchführung der Befehle Pijes mit erster Schlacht und Gemetzel (gegnerische unterägyptische Flotte, die südwärts fuhr)

	nꜥj(t) pw jrj.t.n=sn m	So fuhren sie mit dem Schiff
16	*ḫdj(t) spr=sn r Wꜣs.t jrj.n=sn mj ḏd.t nb(.t) n ḥm=f*	stromabwärts und erreichten Theben, und nachdem sie (dort) entsprechend allen Befehlen Seiner Majestät gehandelt hatten,

856 Hier wird diese Hymne auf Amun-Re in der Form einer Königseulogie gestaltet. Dies führt zur bewussten Unschärfe, denn es ist so nicht klar, ob der angesprochene König Pjie oder Gott Amun ist. Es handelt sich eigentlich um ein Zitat von Sinuhe, vgl. Sinuhe B 269-274, Hymne auf Sesostris III.; vgl. Goedicke, H.: Remarks on the Hymns to Sesostris III., in: JARCE, 1969, 23ff., und sie ist auch phraseologisch verwandt mit der „Poetischen Stele“ Thutmosis III., vgl. Urk. IV 614, 15 ff. Diese Traditionskette weist darauf hin, dass Pije als Protagonist sein Vorbild bzw. sein angestrebtes Legitimationsmodell in „Helden“ wie Sesostris III. und Thutmosis III., die ja bekanntlich Nubien erobert bzw. ägyptisiert haben, sieht.

857 Für *ḥm* als Feigling vgl. Teaching of king Amenemhet VIId (Pap. Mill. 2,3); Berlin 1157 (Semneh-Stele); als Beweis für die Existenz der Lehre Amenemhat I. als Vorlage in Napata vgl. Brunner, H.: Zitate aus Lebenslehren, in: Hornung, E., Keel, O.(Hrg.): Studien zu Altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Göttingen 1979, S. 144ff..

	nꜥj(.t) pw jrj.n=sn m ẖdj(t) ḥr jtrw gmj=sn ꜥḥꜥw ḳnw jw(.w) m ḫnt(jt) ẖr mšꜥ ḫnnw ṯst ḳn nb nt Tꜣ-mḥw[858] *spd m ḫꜥjw nw rꜣ-ꜥ-ḫt*	fuhren sie weiter auf dem Fluss, und sie fanden viele Schiffe vor, die stromaufwärts zogen, mit Rudersoldaten und allen (möglichen) Elitesoldaten Unterägyptens, ausgerüstet mit Kampfgerät,
17	*r ꜥḥꜣ r mšꜥ ḥm=f*[859]	um gegen die Armee Seiner Majestät zu kämpfen.
	ꜥḥꜥ.n jrj(.w) ḫꜣj(t) ꜥꜣt jm=sn n rḫ ṯnw	Daraufhin wurde ein großes Gemetzel unter ihnen angerichtet, ohne dass die Zahl (der Toten) bekannt war.
	ḥ(ꜣ)ḳ(.w) mšꜥ=sn ḥnꜥ ꜥḥꜥw=sn jnj(w) m sḳrw-ꜥnḫ b(w) ḫr ḥm=f	Ihre Armee und ihre Schiffe wurden erbeutet, und (sie) wurden als Gefangene zu dem Platz gebracht, an dem Seine Majestät weilte[860].

10. DIE SCHLACHT BEI HERAKLEOPOLIS MIT AUFLISTUNG DER KOALITIONSPARTNER UND DIE NIEDERLAGE UND FLUCHT DER GEGNER NACH WESTEN

	šm(t) pw jrj{t}.n=sn r ḫnt Nnj-njswt ḥr sr ꜥḥꜣ	Sie zogen zum Südteil von Herakleopolis weiter, um den Kampf anzusagen.
	rdjt rḫ ḥꜣtjw-ꜥ ḥnꜥ njswwt nw Tꜣ-mḥw	Auflistung der Fürsten und Könige von Unterägypten (bei Herakleopolis).[861]
	js(ṯ) njswt (nmꜣrṯ) ḥnꜥ	Und zwar: König Nemrud und
18	*njswt (jwwꜣpṯ)*	König Juwapet.

858 Diese Soldaten sind eher als „Kontrolleinheiten" zu verstehen, die mögliche Interventionen von Süden abwehren sollten.

859 Hier wird die Propaganda, die zum Krieg führt, deutlich.

860 d.h. Napata.

861 vgl. Listen in Zeilen 99f. und Zeilen 114ff.

	wr n Mꜥ šꜣšꜣnḳ n pr-Wsjr-nb-ḏd(w) ḥnꜥ	Der Libyerfürst Scheschonq von (Busiris/ Abusir Bana) und
	wr ꜥꜣ n Mꜥ Ḏd-Jmn-jw=f-ꜥnẖ nPr Bꜣ-nb-Ḏdt ḥnꜥ sꜣ=f sms(w) nt{t} m jmj-rꜣ n mšꜥ Pr-Ḏhwtj-wp-Rḥwj	der Libyerfürst Djedamunefanch von (Mendes/Tall arrub^{c}), zusammen mit seinem ältesten Sohn, dem General von (Hermopolis parva/Elbaqliah);
	mšꜥ n (j)r(j)-.pꜥt Bꜣk-n-nfj ḥnꜥ	die Armee des Erbprinzen Baken-nefi und
	sꜣ=f sms(w) wr n Mꜥ	dessen ältesten Sohn, den Libyerfürst
19	*Ns-nꜣj-ꜥꜣj m Ḥsbw*	Nesnaiai aus Leontopolis;
	wr nb ṯꜣj mḥt nt{t} n Tꜣ-mḥw ḥnꜥ	und jeder (libysche) Fürst, der die Feder trägt und der in Unterägypten lebt, und
	njswt (wꜣ-sꜣ-rkn) nt{t} n pr bꜣst ḥnꜥ ww n Rꜥ-nfr[862]	(ebenso) König Osorkon (IV), der in Bubastis zu Hause ist und in dem Bereich von Re-nefer.
	ḥꜣtj-ꜥ nb ḥḳꜣw ḥ(w)wt ḥr jmntt ḥr jꜣbtt jww ḥrjw-jb dmḏ(.w) ḥr mw wꜥ(j) n jrj rdwj n wr ꜥꜣ n jmntt ḥḳꜣ-ḥwwt Tꜣ-mḥw ḥm-nṯr Njtt nb(t) sꜣw	Ein jeder Fürst und die Stadtvorsteher aus West und Ost und dem zentralen Deltabereich waren vereint auf der einen Seite, und zwar als Begleiter des großen Fürsten des Westens, des Vorstehers der Domänen von Unterägypten, des Priesters der Neith, Herrin von Sais,
20	*sm n Ptḥ ṯꜣj=f-nẖtj*	und Sem-Priesters des Ptah, Tefnachte[863].

862 Die Identifikation von *Rꜥ-nfr* ist problematisch, vielleicht in der Nähe von Bubastis etwa Tall Balala, vgl Kitchen, K. A.: The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B. C.), Oxford 1973, § 328, S. 366-8 und § 710, S. 366 und 367. Auch mit Diskussion bei Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S. 154, Anm. 464. Bakenrenefi und sein ältester Sohn Nisnaiai sind nicht auf der Stele dargestellt, sondern sein jüngerer Sohn, der Erbprinz Padiese von Athribis, da Vater und älterer Brüder offenbar schon verstorben waren, vgl. in der Darstellung C. 10.

	prj(t) pw jrj.n=sn r=sn	Und sie (die Truppen Pijes) gingen gegen sie (die Allianz) vor
	ꜥḥꜥ.n=sn (ḥr) jrj(t) ḫꜣjj(t) ꜥꜣt jm=sn wr(t) r jḫt nb ḥꜣḳ(.w) ꜥ-ḥꜥw=sn ḥr jtr(w)	und veranstalteten ein über alle Maßen großes Gemetzel unter ihnen, wobei ihre Schiffe auf dem Fluss erbeutet wurden.
	ḏꜣ(jt) pw jrj{t}.n spjj(.t) (r) mn(jt) ḥr jmntt m h(ꜣ)w Pr-pgꜣ[864]	Da fuhr der Rest über (den Kanal) und landete am Westufer in der Nähe vom „Haus des Peg“.
	ḥḏ r=f tꜣ dwꜣ sp 2 ḏꜣ<j>.n mšꜥ n ḥm=f	Als nun das Land hell wurde, ganz früh am Morgen, setzte (auch) die Armee Seiner Majestät über (den Kanal)

11. DIE ARMEE VON PIJE VERFOLGT DIE GEGNER NACH WESTEN UND VERTREIBT SIE NACH UNTERÄGYPTEN MIT AUFLISTUNG DER GEFALLENEN

21	*r=sn*	zum Angriff gegen sie,
	ꜣbḫ mšꜥ n pḏwt[865]	indem sich Infanterie vermischte mit Bogenschützen
	ꜥhꜥ.n smꜣ=sn rmṯ jm=sn ꜥšꜣ ssmt[866]*n rḫ ṯnw*	Da töteten sie viele Menschen unter ihnen (den Feinden) und zahllose Pferde.
	nhdhw (ḥr) ḫpr m spjj(.t) wꜥr=sn r Tꜣ-mḥw m sḫt ḳꜣt ḳsn(t) r ḫt nb	Entsetzen kam auf beim Rest (der Feinde), so dass sie nach Unterägypten flohen, durch den über alle Maßen schmerzhaften Schlag.

---

863 die offizielle Titulatur des Tefnachte?

864 Lokalisierung unbekannt, nach Grimal in der Nähe von Herakleopolis, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S. 39, Anm. 90. D.h. sie mussten den Bahr Yussuf überqueren, da Hermopolis westlich davon liegt.

865 zwei unterschiedliche Determinative, vgl. Grimal, N.-C.: op. cit., S. 40, Anm. 93, der dies mit den unterschiedlichen Armeen erklärt.

866 wird im Text immer in der späten Form *smsmt* geschrieben.

	rẖ ẖꜣjj(t jrj(.wt) n-jm=sn[867]	Liste (der Gefallenen) des Blutbades, das unter ihnen angerichtet worden ist:
	rmṯ s[...[868]*]*	Menschen, Männer, [X an der Zahl]

12. NEMRUD ERREICHT HERMOPOLIS

22	*[..........................*[869]*] ꜥr[...*[870]*.] njswt (Nmꜣrṯ) m ẖnt r rsj ẖft ḏd.tw n=f*	[..............] [....] König Nemrud (aber) war auf der Fahrt nach Süden, weil man ihm gesagt hatte:
	H̱mnw m ẖnt (ẖr)wjj(t) m-ꜥ mšꜥw nw ḥm=f ḥꜣḳ(.w) rmṯ=f[871] *nmnm(t)=f*[872]	„Hermopolis befindet sich inmitten von Schwierigkeiten, verursacht durch die Truppen Seiner Majestät, wobei seine Bewohner und sein Vieh konfisziert wurden!“
	ꜥḥꜥ.n ꜥḳ.n=f r-ẖnt-n Wnw	Dann zog er ein in den Süden von Hermopolis[873], während sich die
	mšꜥ n ḥm=f ḥr-tp jtrw ḥr mrjj(t)	Armee Seiner Majestät auf dem Fluss beim
23	*nt Wn.t*[874]	Hafen vom Hasengau befand.

867 neuägyptische Form.

868 Das Spatium hier zeigt, dass die Zahl entweder später nachgetragen werden sollte (Vorlage!?), oder Pije wollte diese Eintragung nicht vervollständigen, da er das gesamte Vorgehen als Fehler empfand. Auf jeden Fall gibt es m. E. eine Intention hinter diesem Spatium.

869 vgl zu diesem Spatium die vorherige Anm.

870 vielleicht zeigt sich das Ende der Liste: *ꜥrw* Buchrolle oder *ꜥr(ḳ)* Ende oder *ẖft ꜥrw-hrw* „gemäß den Tagebüchern“.; möglich auch *dr[sw] njswt* „es hatte sich entfernt König...“.

871 Suffix Pronomen *(=f)* bezieht sich wohl auf Nemrud anstelle von *=k* und wurde vertauscht wegen der Unsicherheit in der direkten-indirekten Rede, vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, Hildesheim 1995, § 728.

872 dto.

873 d.h. er konnte in die Stadt zurückkehren, obwohl Pije das vermeiden wollte.

874 Ein Teil der Armee ist offenbar noch bei Hermopolis geblieben, dies entsprechend den Anweisungen des Pije.

13. PIJES ARMEE UMZINGELT HERMOPOLIS

ꜥḥꜥ.n sḏm(.n)=sn s(.t) šn.n=sn Wn.t ḥr jfdw=s	Dann hörten sie es und umzingelten (sofort) den Hermopolisbezirk auf allen seinen vier Seiten,
n(n) rdj(t) prj prj(w) n(n) rdj(t) ꜥḳ ꜥḳ(w)	ohne zuzulassen, dass die herauskamen, die herauskommen wollten, und ohne zuzulassen, dass die eintraten, die eintreten wollten,[875]

14. PIJES ARMEE MELDETE DIE EREIGNISSE AN PIJE

h(ꜣ)b.n=sn r smj(t) n ḥm n njswt-bjt (*Mr(j)-Jmn-P-ꜥnḫj*)	Und sie schickten aus, um der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Pije, geliebt von Amun,
dj ꜥnḫ m hd nb jrj.tn=sn m nḫtw nb n ḥm=f	dem Leben geben werden soll, über alle Angriffe zu berichten, die sie durchgeführt hatten, und alle Siege für Seine Majestät.

15. PIJE IST WÜTEND WEGEN DER MISSACHTUNG SEINER ANWEISUNG DURCH SEINE ARMEE, INDEM SIE RESTE DER KOALITIONSTRUPPEN ENTKOMMEN LIEẞEN

	ꜥḥꜥ.n ḥm=f ḫꜥr ḥr=s mj ꜣbj	Darauf wurde Seine Majestät wütend darüber wie ein Leopard:
	jn-jw rdj	„Haben sie (etwa)
24	*.n=sn spj spjj(.t) m mšꜥ nw Tꜣ-mḥw*	zugelassen, dass (noch) ein Rest von der Armee Unterägyptens übrig blieb?
	(r)-rdj(t) prj prj(w) jm=sn r sḏd wḏj(t)=f	So dass der von ihnen entkommen konnte, der entkommen wollte, um seinen Angriff fortzusetzen, und

875 vgl. zu dieser Formulierung Zeile 5.

	(r)-tm-rdjt[876] *mwt=sn r sk(jt) pḥ(wj)=sn*	verhindert wurde, dass sie starben bis zur Vernichtung ihres Restes (bis auf den letzten Mann).

16. PIJE LEISTET EINEN EID UND BESCHLIEẞT, DIE SACHE SELBST IN DIE HAND ZU NEHMEN

	ᶜnḫ=j mrj (w)j Rᶜ ḥsj wj jt=j Jmn jw=j r ḫdj(t) ḏs=j whn=j	So wahr ich lebe, Re mich liebt und mein Vater Amun mich lobt, ich werde selbst nordwärts fahren, damit ich niederreiße,
25	*jrj.n=f dj=j ḫt(j)=f ᶜḥ3 r ḫt nḥḥ*	was er aufgebaut hat, und veranlasse, dass er den Kampf für alle Zeit aufgibt.
	jr ḥr-s3[877] *jr(jt) jrw nw Wp-rnpt wdn=j n jt=(j) Jmn m ḥb=f nfr jrj=f ḫᶜᶜ=f nfr n(w) Wp-rnpt*	Nachdem die Zeremonien für das Neujahrsfest[878] durchgeführt sein werden, werde ich für (meinen) Vater Amun an seinem schönen Fest opfern, wenn er sein schönes Erscheinen an Neujahr vollzieht;
	wḏ=f (wj) m ḥtp r m3 Jmn m ḥb(=f) nfr n(w) jpt sḫᶜ=j sw m sšm(w)=f	Möge er mich (dann) in Frieden aussenden, um Amun an (seinem) schönen Fest von Opet zu sehen,[879] sodass ich ihn erscheinen lassen kann in seinem Kultbild
26	*r Jpt-rsj m ḥb=f nfr n(w) Jpt grḥ n ḥb mn n W3st jrj n=f Rᶜ m sp tp(j).*	(auf seinem Weg) nach Luxor, an seinem schönen Fest von Opet und in der Nacht des Festes „Verweilen in Theben", das Re für ihn zum Weltbeginn gemacht hat,

876 zu dieser neuägyptischen Form vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, §290.

877 Für *jr ḥr-s3* vgl. Junge, F.: Neuägyptisch, Einführung in die Grammatik, Wiesbaden ²1999, S. 276

878 in Napata.

879 in Theben.

	sẖꜥ=j sw r pr=f (r) ḥtp ḥr ns(t)=f[880] *hrw sꜥḳ nṯr ẖmt.nw (n) ꜣẖt sw, 2.*	und sodass ich ihn zu seinem Haus (Karnak) zurückkehren lassen kann , damit er sich (erneut) niederlässt auf seinem Thron am Tag des „(Wieder) Eintretenlassen des Gottes“ im dritten Monat der Achet-Jahreszeit, Tag 2[881].
	dj=j dp Tꜣ-mḥw dp(t) ḏbꜥw=j	(Danach) will ich veranlassen, dass Unterägypten den Geschmack meiner Finger kostet!“

17. ZWISCHENFÄLLE (SCHLACHTEN) UND KLEINE EROBERUNGEN VOR PIJES ANKUNFT, OHNE SEINE ZUFRIEDENHEIT ZU ERREICHEN

	ꜥḥꜥ.n mšꜥ wn(w) dj ḥr	Dann hörte die Armee,
27	*Kmt (ḥr) sḏm pꜣ ẖꜥr jrj.n ḥm=f r=sn*	die dort in Ägypten war, von der Wut, die Seine Majestät gegen sie hatte:
	ꜥḥꜥ.n=sn <ḥr> ꜥḥꜣ r Wꜣsb Pr-mḏd jtj=sn sw mj gp n mw	So gingen sie vor gegen Per-Medjed (Oxyrhynchos/Bahnasa) im Waseb-Gau und nahmen es ein wie ein Wolkenbruch.
	h(ꜣ)b=sn ẖr ḥm=f n ḥtp jb=f ḥr=s	Sie schickten (die Nachricht) zu Seiner Majestät, ohne dass sein Herz zufrieden darüber wurde.
	ꜥḥꜥ.n=sn <ḥr> ꜥḥꜣ r Tꜣ-thn-wr-nẖtw gmj=sn sw mḥ.tj	Anschließend gingen sie vor gegen Tehna-„Groß-an-Sieg“,[882] wobei sie es vorfanden, in dem es voll war

880 vgl. Krönungszeremonie im Zusammenhang von Neujahrsfest und Opetfest bei Otto, E.: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, Saeculum XX, München 1969, S.385-411.

881 Hier wird das zweite Datum zu Pijes Feldzug nunmehr explizit erwähnt: DerBeginn des Zuges war ja nach dem Neujahrfest in Napata; vgl Z. 25.

882 In dieser Zeit zum 15. oä. Gau (Hermopolis) gehörig, dagegen Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, S. 567, Anm. 27e: für ihn ist *thn* eine Festung im 18. oä. Gau, dem heutigen El-Hiheh.

28	*m mšꜥ.w m ḳn nb nw Tꜣ-mḥw*	mit Soldaten und jeder Art Starker (Kämpfer) von Unterägypten.
	ꜥḥꜥ.n jrj.t(w) jwn n ms r=s sẖnn(.w) sꜣw=s	Dann wurde ein transportabler Turm gemacht gegen sie, so dass ihre Mauern niedergerissen
	jrj(.w) ẖꜣjj(t) ꜥꜣt jm=sn n rẖ ṯnw	wurden und ein großes Blutbad wurde unter ihnen angerichtet, ohne dass die Zahl (der Toten) bekannt wäre, darunter auch ein
	ḥnꜥ sꜣ n wr n M Tꜣ=f nẖtj	Sohn des Libyerfürsten Tefnachte.
	ꜥḥꜥ.n h(ꜣ)b=sn n ḥm=f ḥr=s n ḥtp jb=f r=s	Darauf schickten sie (eine Botschaft) deswegen zu Seiner Majestät, aber sein Herz war darüber nicht froh.
29	*ꜥḥꜥ.n=sn (ḥr) ꜥḥꜣ r Ḥwt-bnw wn ẖnw=s*	Dann gingen sie vor gegen Hutbenu (Hardai[883]), sein Inneres wurde (kampflos?) geöffnet
	ꜥḳ mšꜥ n(w) ḥm=f r=s	und die Armee Seiner Majestät drang in es ein.
	ꜥḥꜥ.n h(ꜣ)b=sn n ḥm=f n ḥtp jb=f ḥr=s	Da schickten sie (erneut) zu Seiner Majestät, ohne dass sein Herz deshalb zufrieden war.

18. PIJE FEIERT DAS OPETFEST IN THEBEN UND BEGIBT SICH ZUM HASENGAU

tpj (n) ꜣẖt sw ,9	Am ersten Monat der Achet-Jahreszeit, Tag 9[884],

883 vgl. Goedicke, H.: Pi(ankh)y in Egypt, S. 47: von Tehna kommend war für die Truppen Hardai und nicht Kom-el-Ahmar naheliegend.

884 Das gleiche Datum für Neujahr wie in Ägypten ist also anzusetzen, erst danach erfolgte der Aufbruch. Das heißt die Fahrt von Napata nach Theben (Abfahrt nach Neujahrzeremonien und Ankunft zum Opet-Fest) hat 39 Tage gedauert, was extrem schnell ist. Genauer berechnet begann der Aufbruch am 9. Tag/1. Achet bis 2. Tag/3. Achet, d.h. 21 Tage Rest des 1. Achet + 30 Tage des 2. Achet + 2 Tage des 3. Achet = 53 Tage bis Ende des Opet-Festes, das in dieser Zeit 14 Tage gedauert hat also 53 Tage – 14 = 39 Tage Fahrt.

	jjj(t) pw jrj.n ḥm=f n ḫdj(t) r Wꜣst ḥts.n=f ḥb Jmn m Ḥb-Jpt	machte sich Seine Majestät nordwärts auf nach Waset (Theben). Nachdem er (dort) das Fest des Amuns an (seinem) Fest von Opet feierte,
	nꜥ(jt) pw jrj.n ḥm=f m	fuhr Seine Majestät weiter flussabwärts zum
30	*ḫdj(t) r dmj(.t) nt Wn.t*	Hafen von Hasengau[885].
	prj(t) ḥm=f m snjjt nt wjꜣ	Herauskommen Seiner Majestät aus der Kajüte des Schiffes,
	nḥb m smsm.w *ṯsj(t) m*[886] *wr(r)j.wt*	Anschirren der Pferde und Einsteigen in die Wagen.
	šf(j)t ḥm=f r pḥ.wj stjt jb nb ẖr sdꜣw=f	Die Ehrfurcht vor Seiner Majestät reichte (dabei) bis zum nördlichsten Norden (zum Ende von Asien), und jedes Herz erzitterte vor ihm.

19. PIJE SCHILT SEINE ARMEE

	ꜥḥꜥ.n ḥm=f (ḥr) prj(t) m ẖꜣꜥ r	Dann trat Seine Majestät „ungestüm“ vor,
31	*msḏj(.t)*[887] *mšꜥ=f ẖꜥr(.w) r=s<n> mj ꜣbj*	um seine Armee zu schelten, wobei er wütend auf sie war wie ein Leopard:

885 nahe von Hermopolis selbst!

886 Im Original Sic. geschrieben.

887 Ein Teil des Wortes, nämlich *ms,* ist am Ende der Zeile 30 zu lesen, während der Rest des Wortes, nämlich *dd,* am Anfang der Zeile 31 steht.

jn jw mn[888]n ꜥḥꜣ=tn nn n wḏf wpw(tj)=j jn rnpt ḥts(.w) (m) pḥwj ḏḏ snḏt=j n Tꜣ-mḥw jrj(.w) n=sn sḫt ḳꜣt ḳsn n ḥwj(t)	„Ist das (etwa) die Art Eures Kämpfens dieses Verzögern meines Auftrags? Das Jahr ist schließlich abgelaufen, das Furcht vor mir ins Nordland geben sollte, nachdem ihnen (zuvor) ein besonders starker und schlimmer Schlag im Kampf zugefügt werden sollte[890]“,
jrj.t(w){=f} n=f[889] jmꜣ(w) <ḥ>r jmntt rsj Ḫmnw	Man schlug für ihn ein Zelt(lager) in Südwesten von Hermopolis auf.

20. ANGRIFF GEGEN HERMOPOLIS.

	gwꜣ r=s	Führen eines Angriffs gegen es
32	*mj rꜥ-nb*	tagtäglich.
	jrjt ṯrrjj r ḥbs sbtj	Errichten eines Walles[891], um die Befestigung zu umgeben/ abzudecken.
	ṯsj(.t) bꜣk r sḫj(.t) stj.w ḥr stj(t) ḫꜣꜥꜥ ḥr ḫꜣꜥ ꜥnw ḥr smꜣ rmṯ jm=sn nj rꜥ-nb	Erbauen einer Plattform, um die Schützen beim Schießen zu erhöhen sowie die Schleuderer beim Werfen von Steinen, um Menschen unter ihnen zu töten an jedem Tag.

---

888 Das Zeichen in Grimals Transkription ist nach meiner Kollation eine Buchrolle !

889 königliche Form „=*tw:* man“ für König geschrieben mit Königsdeterminativ hinter *jrj.tw*, hier wohl falsch als umgesetzt.

890 Die grammatikalische Konstruktion in diesen zwei Sätzen ist nicht einwandfrei. Vielleicht hat sich wegen der aufeinander folgenden langen Sätze die Wortstellung geändert.

891 um eine gute Abschusshöhe für den Kampf zu erreichen.

21. HERMOPOLIS UNTERWIRFT SICH

ḫpr.n hrww jw Wnw sḥwꜣ=s n fnḏ gꜣ(w)(=s) m ḫnm	Nachdem Tage vergangen waren, da stank[892] Hermopolis immer stärker für die Nase, indem es entbehrte seine Atemluft.

33 =s

ꜥḥꜥ.n Wnw <ḥr> rḏjt sw ḥr ẖt=s ḥr snmḥ ḫft-ḥr-n bjtj[893]	Da warf sich Hermopolis auf seinen Bauch (ergab sich) und flehte vor dem Augesicht des Königs von Unterägypten.
wpwtjw (ḥr) prj(t) ḥr) h(ꜣjt) ḥr ẖt nb nfr-mꜣ nbw ꜥꜣt nb(t) šps(t) ḥbsw m pds ẖꜥ(w) wn(.w) ḥr tp=f jꜥrt ḏd šfjjt=f n(n) ꜣb(w) n hrww ꜥšꜣw ḥr snmḥ n wrrt=f	Boten gingen hin und her mit allen Dingen, schön an Anblick: Gold, alle möglichen herrlichen kostbaren Steine, Kleidung in Truhen, (sogar) die Krone, die auf seinem Kopf gewesen war, und der Uräus, der seine Ansehen verbreiteten sollte[894], ohne dass es eine Pause gab für viele Tage, indem (sie) seine (Pijes) Wereret-Krone anflehten.

22. NEMRUDS GEMAHLIN FLEHT PIJES HAREM AN

ꜥḥꜥ.n rdj.t(w) jwj	Dann ließ man

892 eigentlich verfaulen lassen: *s-ḥwꜣ.*

893 hier wieder bewusste Setzung königlicher Begriffe, was damit gemeint ist, ist fraglich. Vielleicht wegen der Anerkennung der Hoheit über das Delta? Ausserdem gibt es auch andere Könige im Text mit der Bezeichnung *njswt,* wie z. B. König Nemrud, der sich ja in der Stadt aufhält.

894 Diese Stelle bildet meiner Meinung nach eine dramatische Verkörperung und historische Personifizierung der Unterwerfung des Nordlands (damit ist eigentlich ganz Ägypten gemeint), die den kuschitischen Doppel-Uräus erklärt. Hier bekommt Pije, der Krieger bzw. der Eroberer, nun den zweiten Uräus (er hatte bereits den des Südens, also Nubiens „von *ḏw wꜥb*") des Nordens. Bemerkenswert ist, dass Month, der Kriegsgott, auch (wie jetzt) Pije den Doppel-Uräus hat, vgl. Hardwick, T: The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom, in: JEA 89, 2003, S. 117ff.

34	*ḥm.t=f ḥmt-njswt sꜣt-njswt Nsj-tꜣ-n.t-ns.t r snmḥ n ḥmwt-njswt jpwt-njswt sꜣwt-njswt snwt-njswt*	seine (Nemruds) Gemahlin, die Königsgattin und Königstochter Nes-tjenet, kommen, um die Königsgemahlinnen, Nebenfrauen, Königstöchter und Königsschwestern anzuflehen.
	rḏj{t}.n=s <sj> ḥr ẖt=s m pr ḥmwt-njswt ḫft-ḥr-n ḥmwt-njswt <r ḏd>	Sie warf sich auf ihren Bauch im Frauenpalast vor den Königsfrauen (und sagte:)
	mj-n[895] *n=j ḥmwt-njswt sꜣwt-njswt snwt-njswt sḥtp=tn Ḥr nb{t}-ꜥḥ wr.(wj) bꜣw=f ꜥꜣ.w(j) mꜣꜥ-ḫrw=f*	„Kommt her zu mir Königsfrauen, Königstöchter und Königsschwestern, so dass ihr den Horus zufrieden stellt, den Herrn des Palastes[896]. Wie groß ist doch seine Macht (Ba) und wie riesig ist sein Triumph!
	jmj	Veranlasst/Gebt

DER LINKE SEITENTEXT

35	*[n]=f [......]mk sw*[897]*[.........]*	Ihm [Lobpreis......] siehe, er [.....]
36	*sw mkj [n....wr*[898]*....] jw=s*[899] *[....]*	Er ist (ja) der Schützer für [........]
37	*n=f pẖr=f n dwꜣ sw*[900] *[.....] [.rꜥ..m.*[901]*..]*	indem er sich kümmert um den, der ihn preist

---

895 *mj-n* ab näg. „lasst uns gehen", vgl. WB II, 35, es könnte auch „"Lasst uns gehen zu meinen Gunsten" heißen.

896 offizielle Bezeichnung für den König.

897 Nach meiner Kollation sind die Zeichen *n=***f** und *mk sw* zu sehen; vgl. auch Török, L: Fontes Historiae Nubiorum, S. 81.

898 Flacher Vogel zwischen *wr* und *gmj* , nach Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S.53, § 12=1.32-37 gibt es Reste von einem Zeichen wie , die er *mr* liest.

899 Nach meiner Kollation ist *jw=s* deutlich zu lesen. Auch nach Grimal, N.-C.: op. cit., S. 53.

900 Nach meiner Kollation ist *sw* zu lesen.

901 Nach meiner Kollation sind Reste von zu sehen.

38	*[..[902]]ḏfꜣ=j[...][m.........[903]]*	[...] Speisen [...]
39	*.[..n..[904]] n.ʿnḫ m [......]*	[...] zu leben in [...]
40	*[....]mj[905][....]*	[....] wie [...]
41	*[......] [ns[906]].n=f m ꜣḫt[.....]dwꜣ=f*	[....] er [...] am Horizont [..] er preist [..]“
42	*[....] ḥmwt njswt snwt njswt[...rdjt.n=s]n ḥ[r[907]] ẖt=sn*	[....] Königsgemahlinnen und Königsschwestern [....] [....] si[e warfen sich] au[f] ihre Bäuche
43	*[..........] ḥmwt njswt [.....]ḥḳꜣ n Ḥwt-wrt*	[.....] die königlichen Frauen [.....]Herrscher von Hut-weret[908]
44	*[...........] n njwt=f[909] ḥḳꜣ*	[...........] seiner Stadt, Herrscher ...
45	*[............] m*	[.........] in
46	*[..............] m ḥḳꜣ [910]*	[.............] beim Herrschen
47	*[..............] njwt[911]*	[................] Stadt
48	**[.............]**	[..........................]

902 Am Anfang der Zeile ist ein Schreibquadrat zerstört.

903 Es gibt Reste von *m* .

904 Rest, der in der Mitte des Schreibquadrats zu sehen ist, d.h.darüber und darunter müssten zwei andere Zeichen gewesen sein.

905 Grimal liest *mj=s*, ich kann nur einen runden Kopf (vielleicht eines Vogels), dann eine Feder, dann ein horizontales Zeichen sehen, das auch *s* sein könnte.

906 Ergänzung nach Grimal, N.-C.: op. cit., S. 55, § 12=1.37-42, es war mir nicht möglich das Fragment JE 47087 zu untersuchen, denn er ist nicht mehr (wie in Grimals Photos) im Original befestigt.

907 Nach meiner Kollation sind noch zur Hälfte zu sehen.

908 Haus des Großen? Hathor vielleicht? Stadt im Hasengau, vgl. Zeile 7.

909 Grimal liest *n ḫft* : vor dem Herrscher, vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S. 57, § 12, 1.43-52.

910 Auch deutlich im Original zu sehen.

911 Nach meiner Kollation ist *njwt.* mit Strich zu sehen: .

23. PIJE STELLT NEMRUD ZUR REDE

49	*(š)nj.w [……………………….]*	Haare [………………..]
50	*w r b(w) ẖr ḥm[=f ḏ]d n=f ḥm[=f] n [.....]* [912]*[..........]*	zu dem Ort, wo [Seine] Majestät war und [Seine] Majestät [sa]gte zu ihm [........][913]
51	*mwt=k[n-m s]šm*[914] *tw sp 2*	….Deine Mutter. Wer also war es, der dich geführt hat? Wer war es, der Dich geführt hat?
	n-m jr<f> sšm tw n-m sšm tw [thj[915]*]*	Wer war es bloß, der Dich geführt? Wer führte Dich, [als]
52	*.n=k wꜣ(t) n ꜥnḫ*	Du den Weg des Lebens verlassen hast?
	jn jw js ḥ<w>jj pt m šsr	Lässt denn etwa der Himmel Pfeile regnen?
	wnn=j [m njswt[916]*]*	Ich bin es [als König]:
53	*rsjw m ks(w) mḥtjw <m ḏd>*	(So) sind die Südländer in Verbeugung, und die Nordländer <bitten mit den Worten[918]:>
	jmj n m-m šwt=k	„Nimm uns unter Deinen Schatten!
	js wn sbjn njswt [jw=f][917]	Gibt es denn einen, der den König schlecht macht,

---

912 Es sind noch Reste von zwei Zeichen zu sehen, das erste ist länglich wie und das zweite liegt waagerecht wie oder .

913 Dem Sinn nach müsste es heißen: „existiert nicht ein Vater für Dich, dass er Dich hätte auf den rechten Weg bringen können….", dann folgt: „gibt es auch nicht Deine Mutter?".

914 Es sind Reste von im Original zu sehen.

915 Ergänzungsvorschlag: *thj: „*vom Weg abweichen", vgl. Wb V, S. 320, 16.

916 Ergänzungsvorschlag:

917 Ergänzungsvorschlag:

918 Der Süden braucht nicht zu flehen, wohl aber der abtrünnige Norden.

54	*ẖr ḥtpw=f* *ḥmw pw jb sꜥgꜣ=f nb=f n ntt m bꜣw nṯr mꜣꜣ.n=f ẖt m ḳbb b[w]-jb[tꜣ.w]*[919]	und zugleich seine Gaben besitzt? Ein Steuerruder ist das Herz, aber es kann seinen Herrn kentern lassen wegen dessen, was in der Macht Gottes ist[920], hat er Feuer erkannt im Bereich der Kühle/Besonnenheit, indem der Sitz des Herzens [heiß ist][921].
55	*n(n) jꜣw mꜣꜣ(.w) m-ꜥjt=f spwt=k mḥtj m nẖn.w*	Es gibt (ja) keinen alten Mann, der (noch) am Arm seines Vaters gesehen würde, sonst wären Deine Gaubezirke voll von Kindern.“

24. NEMRUD UNTERWIRFT SICH

	ꜥḥꜥ.n rḏj.n=f sw ḥr ẖt=f m-bꜣḥ ḥm=f [m ḏd][922]	Dann warf er (Nemrud) sich auf seinen Bauch vor Seiner Majestät [und sagte]:
56	*Ḥrw nb ꜥḥ jn bꜣw=k*[923] *jrj s(t*[924]*) r=j*	„Oh Horus, Herr des Palastes, Deine Ba-Kräfte sind es, die sich gegen mich gewandt haben:
	jnk wꜥ<j> m ḥmw njswt ḥtr m bꜣk(w) r pr- ḥḏ j[p]t(.w) [.jp...]	Ich bin (nun) einer der Diener des Königs, der Abgaben an das Schatzhaus zu zahlen hat,

---

919 Ergänzungsvorschlag .

920 vgl. Amenenope 1, 7-12 und 20, 3-6 und den Kommentar von Grumach, I.: Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, München 1972, S. 12ff; vgl. auch Laisney, V., P.-M: L'Enseignement d'Aménémopé, Rom 2007.

921 Statt Gelassenheit/Kühle gibt es Hitze/Zorn, im Sinne der Lebenslehren des Merikare, vgl. Quack, J. F.: Studien zur Lehre für Merikare, GOF, 23, 1992, (E 27-32), S.22, 23.

922 Ergänzungsvorschlag .

923 *bꜣw* nur für Götter? Hier wird Pije von Nemrud im Zusammenhang mit *bꜣw-nṯr* (Z. 54) welche zugewiesen.

924 Reflexiv? Oder Objekt: „die das gegen mich getan hat“.

57	*p*[925] *bꜣk=sn*	(wenn) deren Abgaben [und Tribute gezählt werden].
	jrj.n(=j) n=k n hꜣw r=sn	Hiermit also gebe ich Dir mehr, als sie betragen.“
	ꜥḥꜥ(.n) mꜣꜥ.n=f ḥḏ nbw ḫsbḏ mfkꜣt ḥsmn ꜥꜣt nb(t) ꜥšꜣw	Dann brachte er Silber, Gold, Lapislazuli, Türkis, Bronze und alle möglichen wertvollen Steine in Mengen.
58	*ꜥḥꜥ.n mḥ(.w) pr-ḥḏ m jnw pn jnj.n=f ssm n wnmj sššt n jꜣbj sšš(t) nt nbw ḫsbḏ*	Dann wurde das Schatzhaus angefüllt mit diesen Tributen, und er brachte außerdem ein Pferd[926] mit der rechten Hand und ein Sistrum in der linken Hand, (genauer) ein Sistrum von Gold und Lapislazuli.[927]

25. PROZESSION ZUM THOTHTEMPEL IN HERMOPOLIS

	ꜥḥꜥ.n sẖꜥ(j)(.n)	Dann zog
59	*ḥm*[928]*=f m ꜥḥ=f <r> wḏꜣ r pr-ḏḥwtj nb Ḫmnw*	Seine Majestät in der Prozession aus seinem Palast aus, um sich zum Tempel des Thoth zu begeben, dem Herrn von Hermopolis.
	smꜣ.n=f jwꜣw wnḏww[929] *ꜣpdw n jt=f ḏḥwtj nb Ḫmnw Ḫmnw m pr*	Er schlachtete Iua- und Wendju-Rinder und Geflügel für seinen Vater Thoth, den Herrn von Hermopolis, und für die Achtheit im Tempel der
60	*Ḫmnw*[930]	Achtheit.

925 Vielleicht gehört dieses Zeichen zu *jp* am Ende der vorherigen Z. 56, vgl. Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt, S.62

926 Pferde spielen bei Pije eine große Rolle, hier wusste Nemrud wahrscheinlich, dass Pije Pferde mag. Sie sind vielleicht ein Symbol des Rittertums (s. bildliche Darstellung).

927 In der Darstellung jedoch anders herum dargestellt. Sistrum vermutlich als Zeichen zur Befriedung (*sḥtp* Hathor).

928 *ḥm* fehlt im Original.

929 vgl. Schreibung in Z.84.

930 Anfang des Wortes *Ḫmn* am Ende von Zeile 59 und das Ende *nw* am Anfang von Zeile 60.

26. JUBEL DER SOLDATEN VOM HASENGAU

	wn.jn mšꜥ n{w} Wnw ḥr nhm ḥnw ḏd=sn	Darauf jubelten und sangen die Soldaten vom Hasengau, wobei sie sprachen:
	nfr.wj Ḥrw ḥtp m	„Wie schön ist der Horus, der mit seiner Stadt zufrieden ist[931],
61	*njwt=f sꜣ Rꜥ (P-ꜥnḫj)*	der Sohn des Re, Pije!
	jrj=k n=n ḥb s<d> mj ḫwj=k Wnw	Mögest Du für uns ein Erneuerungsfest[932] ausrichten und ebenso den Hasengau beschützen!“

27. PIJE BESUCHT NEMRUDS PALAST

	wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f r	Dann begab sich Seine Majestät zum
62	*pr n njswt (N-mꜣ-r-ṯ)*	Palast des König Nemrud
	šm.n=f ꜥt nb(t) nt pr njswt pr-ḥḏ=f wḏꜣ.w=f	und betrat jeden Raum des Palastes, seines Schatzhauses und seiner Magazine,
	rḏjt n=f	die ihm gegeben waren.
	stꜣ n tw	Man brachte ihm
63	*n=f ḥmwt njswt sꜣwt njswt*	die Königsfrauen und Königs töchter herbei.
	wn.jn=sn <ḥr> swꜣš ḥm=f n ḫ(w)t[933] ḥmwt n dꜣj.n ḥm =f ḥr=f r	Und so erwiesen sie Seiner Majestät die Ehre nach Art der Frauen[934], aber Seine Majestät wandte sein Gesicht
64	*=sn*	ihnen nicht zu[935].
	wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f r jḥ(w) nw ssmw wḏꜣ.w n{t}(w) nfrw	Es begab sich Seine Majestät zum Stall der Pferde und zu den Magazinen der Fohlen.

931 als Anklang an die Horusnamen des Pije, die ähnlich konstruiert sind: *ḫꜥj m Wꜣst sḥtp tꜣwj=f.*

932 gemeint ist nicht der königliche Hebsed, sondern eine Erneuerung für die Stadt.

933 Für *ḫ.w*: „nach Art von“ bzw. im Neuen Reich. WB., III, S.216.

934 Gab es einen speziellen Frauengruß? Oder hat dies eine erotische Komponente?

935 vielleicht aus Respekt, weil er die Ehre des Hauses bewahren wollte?

28. PIJE IST WÜTEND WEGEN DEM ZUSTAND DER PFERDE

	mꜣꜣ.n=f[936]	Nachdem er sah,
65	*sḥḳr=sn ḏd=f* *ꜥnḫ=j mrj wj Rꜥ ḥwn fnḏ=j m ꜥnḫ* *ḳsn w(j)*[937] *nn ḥr jb=j*	dass/wie sie hungerten, sagte er: „So wahr ich lebe und Re mich liebt, so wahr meine Nase sich verjüngt durch Leben! Schlimmer ist dies für mein Herz,
66	*sḥḳr*[938] *smsmw=j r btꜣ nb jr.n=k*	dass meine Pferde hungern, mehr als jedes Verbrechen, das Du getan hast!
	m kfj jb=k[939] *mtr n=j tw snḏ* *n=k*[940] *gswj*	Deine Knauserigkeit, sie zeigt Dich mir (im rechten Licht): Vor Dir müssen sich (ja selbst)
67	*=k*[941] *jn-jw ẖm.n=k šwt nṯr ḥr=j n* *whj.n=f sp=j*	Deine Nachbarn fürchten. Weisst Du denn nicht, dass der Schatten Gottes über mir ist? Und dass sie niemals fehlschlägt, meine Sache?
	ḫꜣ jrj s(t) n=j	Ach, würde es ein And[erer] mir antun,
68	*kj[j]*[942] *n rḫ=j n ṯs=j sw ḥr=s* *jnk msw m ẖt* *<jnk>sḫpr n sḥwt nṯr*[943]	der mir unbekannt ist, dann würde ich ihn deswegen nicht (nur) tadeln. Aber ich bin der, der aus dem Leib (Gottes) geboren wurde, und der aus dem Ei Gottes entstand, (und so)

936 Im Original zerstört. Es ist entweder eine ungewöhnliche Lücke oder s(w) zu ergänzen.

937 Im Original fehlt *p* von *pw*.

938 Zeilen wechseln mitten im Wort *sḥḳr*.

939 *=k* ist im Original *nb* geschrieben.

940 Nochmal ist *=k* mit *nb* vertauscht.

941 Zeilen wechseln mitten im Wort *gswj*.

942 Es sind noch Reste von zu sehen.

69	*mtwt*[944] *nṯr jm=j*	ist der Same Gottes in mir.
	wꜣḥ kꜣ=f n(n) jrjt=j m ḫm=f	So wahr sein Ka dauert, es wird nie eine Handlung von mir geben ohne sein Wissen.
	ntf wḏ n=j jrjt	Er ist es, der mir das Handeln befiehlt.“

29. NEMRUDS VERMÖGEN WIRD BESCHLAGNAHMT

	ꜥḥꜥ.n sjp(.w) <j>ḫt=f r pr-ḥḏ	Dann wurde (auch) seine (restliche) Habe dem Schatzhaus zugewiesen[945], und
70	*šnwt=f r ḥtp-nṯr nt Jmn m Jpt-jswt*	(der Inhalt) seiner Kornspeicher dem Tempelvermögen des Amun von Karnak.

30. PEFTUABAST VON HERAKLEOPOLIS UNTERWIRFT SICH

	jj pw jrj.n ḥqꜣ n Nnj-njswt (*Pꜣj=f-ṯꜣw-ꜥwj-Bꜣst*) *ḫr jnw*	Es kam der Herrscher von Herakleopolis, Peftuabast[946], mit Gaben
71	*r pr-ꜥꜣ*	zum Pharao,
	nbw ḥḏ ꜥꜣt nb(t) m smsmw m stp n jḥw	(bestehend aus): Gold, Silber, allen möglichen Edelsteinen, und mit ausgewählten Pferden des Stalles.
	rḏj.n=f sw ḥr ẖt=f m-bꜣḥ hm=f	Er warf sich auf seinen Bauch vor
	ḏd=f	seiner Majestät und sagte: „Sei
	<j>nḏ-ḥr=k Ḥrw	gegrüßt, Horus,

---

943 Falsche Auflösung einer doppelten Kolumne.

944 Zeilenwechsel mitten im Wort *mtwt* nach *mt.*

945 Pije würde Nemrud gerne härter bestrafen lassen, hat ihn aber als Vasallen anerkannt und kann so allein nach Gottes Befehl handeln, so dass die Strafe „nur“ besonders hart ausfällt, nicht aber im Tod besteht.

946 König Peftuabast als Vertreter der oberägyptische Linie der 22. Dynastie wird in keiner der beiden Fürstenlisten als direkter Gegner Pijes erwähnt, wird also eher abwartend gewesen sein, obgleich oder weil die ersten Kämpfe bei seiner Stadt stattfanden.

72	*njswt nḫt kꜣ hd kꜣw* *šd wj dwꜣt mḏ.kw m kkw* *dd n=j ḥḏḏ*	siegreicher König, Stier, der den Stieren entgegentritt! Mich hat die Dat gepackt/ergriffen, indem ich in Dunkelheit versunken bin. Möge (aber jetzt) mir das Licht
73	*ḥr=f* *n gmj.n=j mrj n hrw ḳsn ꜥḥꜥ.t(j)=f* *m hrw n ꜥḥꜣ wp<w> ntk* *pꜣ njswt nḫt*[947] *kfꜣ.*	sein Gesicht zuwenden! Ich kann (sonst) keinen Freund für den schlimmen Tag finden, noch einen, der standhaft sein wird am Tag des Kampfes, außer Dir, Du starker König, nimm
74	*n=k kkw*[948] *ḥr=j jw=j r bꜣk*[949] *ḥn<ꜥ> ḫrt=j Nnj-njswt<r> ḥtr*	doch die Dunkelheit von mir fort, dann will ich Diener sein zusammen mit meinem Besitz. (Auch) Herakleopolis wird abzahlpflichtig sein
75	*r ꜥrjjt=k*[950] *twt js Ḥrw-ꜣḫtj ḥr(j)-tp jḫmw-sk* *wnn=f wnn=k m njswt n(n)* [951] *sk=f*	an Deine Verwaltung. Du bist ja Harachte, Oberhaupt derer, die nie untergehen! Solange er existiert, existierst (auch) Du als König, solange er nicht untergeht,
76	*n(n) sk=k njswt bjtj* *(P-ꜥnḫj) ꜥnḫ ḏt*	gehst auch Du nicht unter, König von Ober-und Unterägypten, Pije, der ewig lebe."

947 vgl. Schreibung zuvor in Zeile 72 auch mit .

948 Nochmal statt .

949 Eher Diener, weil hinter *bꜣk* der Determinativ für Mensch steht.

950 *ꜥrw.t* als Sitz der Verwaltung, vgl. WB. I, S.210, 17.

951 Die Schreibung des Negationspartikels weist auf eine alte Vorlage – wie die Pyramidentexte – hin, vgl. Spruch 537, PT §1301a.

31. DER ANMARSCH AUF PER-SECHEM-CHEPER-RE

	ḫdj(t) pw jrj.n ḥm=f r wpt mr[952] *r-gs r<ꜣ>*	Dann fuhr Seine Majestät nordwärts zum Eingang des Kanals (Fayum), nahe

DER HAUPTTEXT VERSO

77	*ḥnt gmj.n=f pr-(sḫm-ḫpr-Rꜥ) sꜣw.w(t)=f ṯsj(.w) ḫtm=f ḫtm(.w)*	Illahun, und fand die Stadt Persechem-cheper-Re (Osorkon I)[953], indem ihre Umfassungsmauer aufgerichtet/erhöht war und ihr
	mḥ(w) m ḳn(t) nb(t) nt Tꜣ-mḥw	Tor[954] verschlossen war, während sie angefüllt war mit allerlei Truppen von Unterägypten.

32. APPELL AN DIE UNTERÄGYPTISCHEN TRUPPEN IN PER-SECHEM-CHEPER-RE

	ꜥḥꜥ.n ḥm=f h(ꜣ)b n=sn m ḏd	Da schickte Seine Majestät zu ihnen mit den Worten:
	ꜥnḫw m mwt ꜥnḫw m mwt šwꜣ.w	„Oh Ihr, die Ihr im Tode lebt, oh Ihr, die Ihr im Tode lebt! [955] Arme/Unglückliche,

---

952 Eingangsstelle des Nilarmes zu Fayum.

953 Ein Ort in der Nähe von Illahun, vgl. Zeile 4.

954 *ḫtm* ist Verschlussanlage, d.h. man kann es auch mit Tor übersetzen.

955 vgl. ähnliches Zitat in: Erman, A., Lange, H. O.: Papyrus Lansing. Eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie, Kopenhagen 1925, S. 86 Vers 9,8 und Moers, G.: Der Papyrus Lansing: Das Lob des Schreiberberufes in einer ägyptischen Schülerhandschrift aus dem ausgehenden Neuen Reich, in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments. Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, S. 109-142 besonders S. 134 (Vers 9,9) „Er ist schon tot, obwohl er noch lebt“ in einem Kontext über die Schwierigkeit des Berufes Soldat im Vergleich zum Schreiber; auch Vers 10, 7, auch *ꜥnḫ n mšꜥ* ist Bezeichnung für Soldat, vgl. Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt, S. 75 Anm. 316 und Schulman, A. R.: Military Rank. Title and Organization in Egyptian New Kingdom, MÄS 6, 1964, S. 33. Dies ist eine Anspielung auf die Bezeichnung „Soldat“ als „jemand, der im Tode lebt“.

78	*[..[956].] ḥwrw ꜥnḫw m mwt*	Schwache/Elende, Lebende im Tode!
	jr snj[957] ꜣt (n)n wn n=j mk tn m[t][958] jp-ḫrw ẖr(j.t)-ḏbꜥw pw n njswt	Wenn die Zeit/(nur) einen Augenblick verstreicht, ohne dass mir geöffnet wird, seht, dann seid Ihr tot und die Gefallenen müssten gezählt werden. Das wäre etwas Tadelnswertes für den (aus der Sicht des) König!
	m šnꜥ sbꜣw nw ꜥnḫ=tn r smꜣ n nmt n{w} hrw pn	Verschließt (also) nicht die Tore Eures Lebens, um (Euch) zur Schlachtbank zu gesellen an diesem Tag!
	m mrj mwt r msḏd ꜥnḫ{t}[959]	Liebt/Wählt nicht den Tod so wie einer , der das Leben hasst,
79	*ḫt[m=ṯn ḫtm (n) ꜥ]nḫ[960] ḫft-ḥr n tꜣ ḏr=f*	indem Ihr verschließt [das Tor des Leb]ens vor dem ganzen Land!“

956 Im Original sind Reste der Pluralstriche zu sehen: .

957 geschrieben *sš* .

958 Im Original geschrieben, also wieder Vertauschung von und , bei Grimal ist es; oder nur *m* ohne *t*, dann wäre die Übersetzung: „dann seid ihr tot in der Zahl der Gefallenen“.

959 Zeilenwechsel, vielleicht gehören zum nächsten Wort der folgenden Zeile: *ḫ[tm]*?

960 Ergänzungsvorschlag: .

33. DIE NORDKÄMPFER ERGEBEN SICH

	ꜥḥꜥ.n h(ꜣ)b.n=sn n ḥm=f r ḏd	Darauf schickten sie zu Seiner Majestät mit den Worten:
	mk šwt nṯr ḥr tp=k sꜣ Nwt dj=f n=k ꜥwj=f	„Siehe, der Schatten Gottes ist über Dir, oh Sohn der Nut, wobei er Dir seine beiden Arme gibt!
	kꜣ(t)-jb=k ḫpr ḥr-ꜥ mj prj(t) m rꜣ n nṯr	Was Dein Herz ausdenkt, geschieht sogleich wie das, was aus dem Munde Gottes kommt[961]!
	mk sw(t) msj.tw=k (j)n nṯr ḥr mꜣꜣ=n m rꜣ-ꜥwj=k mk njwt=k ẖtmw=f	Sieh doch, Du wurdest geboren durch Gott, wir sehen (das) an Deinen Taten! Sieh, (hier ist) Deine Stadt, und ihre Befestigung.
80	*[......]=k[962]jm ꜥḳ ꜥḳ(w) jm prj prj(w)*	[......[963]] Lass eintreten, den der eintreten will, lass herausgehen, den, der herausgehen will! Seine
	jrj ḥm=f <r> mrr=f	Majestät möge tun, was ihr gefällt!“

34. FRIEDLICHE ÜBERGABE DER STADT PER-SECHEM-CHEPER-RE

ꜥḥꜥ.n=sn prj ḥn<ꜥ> sꜣ n wr n Mꜥ Tꜣj=f-nḫt	Dann kamen sie heraus, zusammen mit einem Sohn des Libyerfürsten Tefnachte, und die
ꜥḳ pw jrj.n mšꜥ n{w} ḥm=f r=s	Armee Seiner Majestät zog in sie (die Stadt) ein, ohne dass er einen
n smꜣ.n=f wꜥ m rmṯ nb gmj.n=f	von all den Menschen, die er [darin] vorgefunden hatte, töten musste/brauchte.

961 vgl. ähnliche Vorstellung in der Memphitischen Theologie. Hier ist eher die heliopolitanische Vorstellung von *ḥw* und *sjꜣ* als Königseigenschaften gemeint.

962 Spuren von einem *k* sind im Original deutlich zu sehen.

963 ist geöffnet für Dich o. ä.

81	*[jm] [ꜥḳ.........]w ḥn<ꜥ> sḏꜣwtjw r ẖtm jšt=f sjp prw-ḥḏ=f r pr-ḥḏ šnwwt=f r ḥtp-nṯr n jt=f Jmn-Rꜥ nb nswt-tꜣwj*	[Dann kamen die...] zusammen mit den Siegelbewahrern, um ihre (der Stadt) Habe mit dem königlichen Siegel zu versehen, und es wurde (der Inhalt) ihrer Schatzhäuser dem königlichen Schatzhaus zugewiesen und (der Inhalt) ihrer Scheunen dem Tempelvermögen seines Vaters Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder.

35. MEIDUM BEREITET SICH FÜR DEN KAMPF

	nꜥj pw jrj.n ḥm=f m ẖdj(t) gmj.n=f mr-tm pr-Skr nb sḥḏ ẖtm(.w) n=s<n> jw n(n) pḥ=s	Dann fuhr Seine Majestät stromab/nordwärts, und er fand Meri-Itemu (Meidum) und das Haus von Soker, Herr von Sehdj, vor, indem sie vor ihnen verriegelt waren und wobei man es nicht erreichen konnte.
	ḏj.n=s<n> ꜥḥꜣ n jb=s<n> šsp	Sie hatten Kampf in ihr Herz gesetzt, indem sie [den Kampf] beginnen wollten.
82	*=[s]n [ꜥḥꜣ....jtj] sn snḏt šfjt ẖtm n=s<n[964]> rꜣ=sn*	(Nun aber) ergriff sie Furcht und Schrecken versiegelte ihnen ihren Mund.

964 In dieser Passage scheint es Probleme zu geben mit s/sn und den Suffixen für Stadt- und Ortsnamen: *=f* für *pr* und *=s* für *njwt*.

36. PIJE STELLT MEIDUM VOR DIE WAHL

	ᶜḥᶜ.n h(ꜣ)b n=sn ḥm=f m ḏd	Da schickte Seine Majestät zu ihnen mit den Worten:
	m=tn wꜣjtj n ḥr=tn stp=tn r mrr=tn	„Seht, zwei Wege sind vor Euch, möget ihr wählen, wie es Euch beliebt!
	wn ᶜnḫ=tn ḫtm mwt=tn n snj ḥm=j ḥr njwt ḫtmt{w}(j)	Öffnet, und Ihr werdet leben, schließt, und Ihr werdet sterben, denn meine Majestät wird nicht an einer Stadt vorbeiziehen, die verschlossen ist!“

37. MEIDUM ERGIBT SICH

	ᶜḥᶜ.n wn.n=sn ḥr-ᶜ ᶜḳ.n ḥm=f r <ḫ>nw n(j) njwt tn	Da öffneten sie sogleich, und Seine Majestät betrat das Innere dieser Stadt;
	mꜣᶜ.n=f	er brachte ein [großes] Opfer
83	*ᶜꜣbt [ᶜꜣt n Skr Jmn]ḥj ḫnt Sḥḏ*[965]	dar [für Sokar, Amen]hj, den Vordersten von Sehedj,
	sjp pr-ḥḏ=f[966] *šnwwt=f r ḥtp-nṯr n Jmn m Jpt-jswt*	zugewiesen wurde (der Inhalt) ihres Schatzhauses und ihrer Speicher zum Gottesbesitz für Amun in Karnak.

38. EL-LISCHT VERSCHLIEẞT SEINE TORE.

	ḫdj<t> pw jrj.n ḥm=f r Jṯj-tꜣwj gmj.n=f sbtj ḫtm(w) jnbw mḥ(w) m msᶜ.w ḳn.(w) nw tꜣ mḥw	Darauf fuhr Seine Majestät nordwärts nach It-taui (El-Lischt), und er fand die (Stadt)mauer verschlossen und das Mauerwerk dicht besetzt mit Soldaten und Starken von Unterägypten.

---

965 Es ist wahrscheinlich keine geographische Bezeichnung, sondern eine rituelle, vgl. Goedicke, H.: Pi(anch)y in Egypt, S. 81.

966 Es ist entweder – wie zuvor – auf den maskulinen Namen der Orte bezogen oder stellt eine Vertauschung des Suffixes dar.

39. EL-LISCHT EMPFÄNGT PIJE „HERR BEIDER LÄNDER“

	ꜥḥꜥ.n sš=sn ḫtmw rdj .n=sn ḥr ẖt=	Dann (aber) öffneten sie die Festung und warfen
84	*sn m-bꜣḥ [ḥm=f m ḏd ḫr][967] ḥm=f*	(sich) nieder vor [Seiner Majestät und sagten] zu Seiner Majestät:
	wḏ n=k jt=k jwꜥ{ꜥ}(t)=f ntk tꜣwj ntk jmj=sn ntk nb ntt[968] ḥr-sꜣ tꜣ	„Dein Vater hat Dir sein Erbe anbefohlen, Dir gehören die beiden Länder, Dir gehört, was in ihnen ist, Dir gehört all das, was auf der Erde ist[969].“

40. ÜBERGABE DES STADTVERMÖGENS

	wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f djt mꜣꜥ ꜥꜣbt ꜥꜣt n nṯrw jmjw njwt tn m jwꜣ wnḏw ꜣpdw ḫt nb(t) nfr(t) wꜥb(t)	Darauf zog Seine Majestät hinein, um ein großes Opfer für die Götter in dieser Stadt darzubringen, bestehend aus Rindern, Kälbern, Geflügel und allen schönen und reinen Dingen[971].
	ꜥḥꜥ.n sjp(.w) pr-ḥḏ=f[970] r pr-ḥḏ šnwwt=f r ḥtp-nṯr	Dann wurden ihre Schätze dem königlichen Schatzhaus zugewiesen, und ihre Kornspeicher dem Tempelvermögen
85	*n jt=f J[mn-Rꜥ nb nswt tꜣwj*	seines Vaters A[mun, Herr der Throne der beiden Länder.

---

967 Der Beginn von *m-bꜣḥ* und das Ende des *r* von *ḫr* sind noch erkennbar, dazwischen vermutlich *m ḏd*.

968 Eigentlich *ntj nb* und grafisch vertauscht. Dazu vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, § 222. Dies weist auf einen neuägyptischen Text hin, der als Vorbild gedient haben könnte.

969 oder „Du bist der Herr“, vgl. Anm.968.

970 Es ist entweder – wie zuvor – auf maskuline Namen der Orte bezogen oder stellt eine Vertauschung des Suffixes dar.

971 Ein großes Opfer für die „Götter dieser Stadt“ vielleicht weil El-Lischt eine alte Hauptstadt war, d.h. mit vielen Gottheiten, die alle geehrt werden mussten.

41. PIJE STEHT VOR MEMPHIS UND APPELLIERT AN DIE NORDKÄMPFER

ḫdj pw jrj.(w) r jnbw]ḥḏ[972]	Darauf wurde nordwärts gefahren nach Inebu]-hedj (Memphis).
ꜥḥꜥ.n h<ꜣ>b.n=f n=sn n dd	Da sandte er zu ihnen mit den Worten:
jmj[973] *ḫtm jmj ꜥḥꜣ ḫnw Šw m sp tpj* *ꜥḳ=j ꜥḳ=f prj(=j) prj=f n ḫsf=tw šmw*	„Es möge (sich) nicht verriegeln und nicht kämpfen die Residenz des Schu im Anbeginn[974], (denn) trete ich ein, tritt er (Schu) ein, und gehe ich heraus, geht er heraus. Werden (also) die, die gehen wollen, nicht gehindert werden,
wdn=j ꜥꜣbt n Ptḥ n nṯrw jmjw jnbw-ḥḏ	dann will ich ein Opfer darbringen für Ptah und für die Götter in Memphis!
drp=j Skr m štjt mꜣꜣ=j Rsj-jnbw=f	Ich will (auch) Sokar in Schetit[975] beschenken, und den „Südlich seiner Mauer"[976] sehen/besuchen,
ḫdj=j m ḥtp	(Auch) will ich (dann) in Frieden nordwärts fahren

---

972 Ergänzungsvorschlag , vgl. Schreibung in Z. 81 Mitte und Z. 83 Mitte, der Platz für eine solche Ergänzung ist exakt vorhanden; insgesamt erscheint der Bericht an dieser Stelle kurz: Zu erwarten ist in jedem Fall ein Hinweis darauf, dass auch Memphis den König nicht einzulassen gedenkt, sondern die Mauern verschließen will. Nur dann bekommt der folgende Appell des Königs einen Sinn, der ja offensichtlich vor dessen persönlicher Ankunft in Memphis erfolgt (vgl. Z. 89). Außerdem sollte ein Rückbezugswort *(ḥm=f)* für das Suffix von *hꜣb* gegeben sein, sofern es nicht in der zerstörten Passage stand. Vorgeschlagen wird deshalb eine Textauslassung als Folge einer *Aberrati Oculi*, mit einem ursprunglichen Inhalt wie etwa: *ꜥḥꜥ.n smj.n tw n ḥm=f ḫtm=sn sbtj n Inbw-ḥḏ* : „Sie wollen verschließen die Mauern von Memphis" oder ähnlich.

973 *jmj* Negativverb, vgl. Gardiner, A.: Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs, Oxford ^{3}1973, § 343.

974 Eine ganz andere Sprache ist die Sprache, mit der Pije die Stadt Memphis anspricht. Vielleicht wegen ihrer Stellung im Laufe der ägyptischen Geschichte? Aber warum bezeichnet er Memphis als die Residenz des Schu *ḫnw-Šw*? Schu ist hier offensichtlich als königlicher Nachfolger des Schöpfer und Sonnengottes Re-Atum gemeint (so wie Geb in den Pyramidentexten)! D.h. der „älteste" König nach dem Schöpfer selbst. Somit ist Pije auch als Nachfolger/Sohn des Amun-Re (auch der Schöpfer und Sonnengott) in der Schu-Rolle zu sehen.

975 spezielles Heiligtum des Sokar in Memphis.

976 Extra Erwähnung des Ptah, „Südlich seiner Mauer", als selbstständige Gottheit, wohl gegenüber dem Ptah im memphitischen Haupt-Tempel. In der Memphitischen Theologie wird am Anfang (Kolophon Z.1) spiegelsymmetrisch Ptah „Südlich seiner Mauer" erwähnt, auf der anderen Seite

86	*[.....jw jnb]w-ḥḏ*[977] *ꜥḏ snb*	[..... während Memp]his wohlbehalten und heil ist
	n<n> rmwt nḫnw mꜣꜣ mꜥ r=f tn[978] *spꜣwt tp rsj*	und ohne Tränen von Kindern[979]. Seht doch einmal an die Gaue der Spitze des Südens[980],
	n smꜣ=tw wꜥ nb jm wp(w) sbjw wꜥꜣ ḫr nṯr jrjt(w) nm m ḫꜣkw jb	nicht hat man irgendeinen dort getötet, abgesehen von den Rebellen, die Gott[981] schmähten, es wurde (also) (nur) die Hinrichtung unter den Übelgesinnten vollzogen.“

42. DIE NORDKÄMPFER ERKLÄREN PIJE DEN KAMPF

	ꜥḥꜥ.n ḫtm=sn ḫtm=sn ḏj=sn prj mšꜥ.w r nḫw m mšꜥ n{w} ḥm=f m ḥmw.tjw jmjw-rꜣ-ḳdw sḳdt.w	Da (aber) verschlossen sie ihre Tore und veranlassten, dass Soldaten auszogen gegen einige aus den Truppen Seiner Majestät, bestehend aus Handwerkern, Baumeistern und Schiffsleuten,
87	*jj [..........] mrjjt nt Jnbw-ḥḏ*	die kamen [............[982]] Hafen von Memphis[983].

aber steht Sokar „Südlich seiner Mauer“, was auf eine Unterscheidung zwischen Ptah und Ptah „Südlich seiner Mauer“ hinweisen könnte. Der Tempel wird aber in der Z. 2 als: „Der Tempel seines Vaters Ptah südlich seiner Mauer“ bezeichnet.

977 Reste des „*w*“ ist noch erkennbar .

978 Ein besonders verstärkter Imperativ mit *m-ꜥ*, vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, § 361, *r=f* und § 359 *tn*.

979 um ihre Eltern.

980 Gemeint sind die nördlichsten Gaue von Oberägypten, die Pije schon besiegt hat.

981 d.h. den König?.

982 Bezug ist unklar.

983 Hier greifen Truppen von Memphis einige Fachleute (für den Schiffbau) an, nicht aber das große Heer des Pije.

43. TEFNACHTE SCHLEICHT SICH IN MEMPHIS EIN UND MOTIVIERT SEINE TRUPPEN

	js wr pf n Sꜣw spr(w) rJnbw-ḥḏ m wẖꜣ[984] *ḥr ḥn n mšꜥ=f ẖnnw=f tp nb n mšꜥ=f tp rmṯ 8000 ḥr ḥn n=sn wr sp sn*	Es war nämlich jener Fürst von Sais in der Nacht nach Memphis gelangt und sprach eindringlich zu seinen Soldaten, seinen Matrosen und jedem Anführer/Besten seiner Armee, (insgesamt:) Kopfzahl an Menschen, 8000, sprach (also) äußerst eindringlich zu ihnen:
	mk Mn-nfr mḥ(w) m msꜥ m tp nb n{w} tꜣ mḥw jt bdt pr(t) nb šnwwt ḥr ngsgs ẖꜥjjw nb(w) nw	„Seht, Memphis ist angefüllt mit Soldaten, mit allen Besten von Unterägypten und (versehen mit) Gerste, Emmer und jeder Art Feldfrüchten, sodass die Scheunen überlaufen, jede Art von [Kriegs]gerät
88	*[rꜣ-ꜥ-ẖt....ẖj s]btj*[985]	[ist vorhanden….hoch ist die] Stadtmauer.
	ḳd(w) ṯsm(t) wr(t) m jrjt n ḥmwt rẖt(j)	(Auch) wurde eine große Zinnenmauer/Brustwehr gebaut als Arbeit von großer Kunstfertigkeit.
	jtr<w> m pẖr jꜣbtt n(n) gmj=tw ꜥḥꜣ jm	Und der Fluss umschließt den Osten, so dass man dort nicht kämpfen kann.
	mḏwt d<j> mḥ(w) m jꜣw pr-ḥḏ ꜥpr(w) m ẖt nb	Die Ställe hier sind angefüllt mit Vieh, das Schatzhaus ist ausgestattet mit allen Dingen:
	ḥḏ nbw ḥmt ḥbs sntr bjt sfṯ	Silber, Gold, Kupfer, Leinen, Weihrauch, Honig, Salböl.
	šm=j ḏj=j ẖt n wrw mḥw	So will ich gehen und den Fürsten von Nordland Geschenke geben,
	wn=j n=sn spꜣwt=sn ẖpr=j m	damit ich ihnen (wieder) ihre Gaugebiete öffne. (Dann) werde ich sein an

984 *wẖꜣ*: neuägyptische Form des älteren *wẖ*.

985 Ergänzung nach Török, L.: Fontes Historiae Nubiorum, S.92.

89	*[...] hrww r jj=j*	[.....] Tage, bis ich (zurück)komme[986].“

44. TEFNACHTE KEHRT NACH NORDEN ZURÜCK

ḥmsj(t) pw jrj(t).n=f ḥr ssmt n nḥ-[987]tj.n=f wr<r>j(t)=f	Dann setzte er sich auf ein Pferd, (da) er seinen Streitwagen nicht benutzen mochte.
ḫdj(t) pw jrj(t) .n=f m snḏ n ḥm=f	Dann ritt er nordwärts, und zwar aus Angst vor Seiner Majestät.

45. PIJE BEGUTACHTET DIE BEFESTIGUNGEN VON MEMPHIS.

	ḥḏ tꜣ r=f dwꜣ dwꜣ spr ḥm=f r Jnbw-ḥḏ mn.n=f ḥr mḥt=s gmj.n=f mw <j>ꜥr r sꜣwt ꜥḥꜥw mn r	Dann wurde das Land hell und es wurde Morgen, als Seine Majestät (die Stadt) Memphis erreichte. Er landete in ihrem Norden[988] und fand, dass das Wasser bis zu den Befestigungsmauern angestiegen war und die Schiffe nahe an Memphis gelandet waren.
90	*[prw nw][989] Mn-nfr*	
	ꜥḥꜥ.n ḥm=f mꜣꜣ s<j> m nḫtw sbtj ẖjj m ḳd n mꜣw	Da konnte Seine Majestät sehen, dass sie (die Stadt) stark war, die (Stadt)-Mauern hochgezogen durch neues Mauerwerk,
	ṯsmw ꜥpr(w) m nḫt n(n) gmj=tw wꜣt nt ꜥḥꜣ r=s	die Zinnenbefestigung mit Verstärkung ausgerüstet, ohne dass man einenWeg finden würde sie anzugreifen.

---

986 Gemeint ist das erneute Anwerben der Delta-Fürsten, die sich wohl deutlich zurückgezogen hatten nach dem Desaster von Hermopolis und der Übergabe von Herakleopolis.

987 *nḥtj* ist eine neuägyptische Nebenform zu *nḥj* oder vielleicht „trauen“ d. h. er traute seinem Streitwagen nicht! Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei F.-J. Quack Heidelberg.

988 d.h. Abriegelung von Tefnachtes Nachschub nach Norden hin.

989 Ergänzung nach Török, L.: Fontes Historiae Nubiorum, S.94.

46. PIJES GENERÄLE ÄUßERN IHRE MEINUNG

	wn.jn s(j) nb ḥr ḏd rꜣ=f m mšꜥ n{w} ḥm=f m tp-rd nb n ꜥḥꜣ	Daraufhin sagte jeder Mann in der Armee Seiner Majestät seine Meinung (über eine Kampfmöglichkeit) entsprechend allen Anordnungen des Kampfes.[990]
	s(j) nb ḥr ḏd jmj gwꜣ=n	Die einen sagten: „Lasst uns [sie] belagern
91	*[r=s......]mk mšꜥ=s ꜥšꜣ*	[......] denn sieh, ihre Truppen sind (zu) zahlreich.“
	ktẖt ḥr ḏd	Andere sagten jedoch:
	jrj sṯꜣ r=s sẖj=n sꜣṯw r sꜣw=s snḥ=n bꜣk sꜥḥꜥ=n ẖt-ṯꜣw	„Man baue eine Rampe dagegen, so dass wir den Boden zu ihrem Festungsmauerwerk emporheben können; binden wir eine hölzerne Hilfe zusammen und errichten (dazu) Mastbäume.[993]
	jrj=n ḥtꜣw{t}[991] mḏrw r=s p<s>š=n sw m<j> nn r gs=s[992] nb m ṯrṯr ḥnꜥ	Und setzen wir Segeltuch ein, das gegen sie/diesbezüglich abgrenzt. Wir wollen es in dieser Art ausbreiten an allen seinen Seiten als (Schutz)Wall gemeinsam/zusammen mit
92	*[.......]ḥr mḥtj=s*	[....] auf ihrer (die Stadt) nördlichen Seite[994],
	r ṯs sꜣṯw ḥr sꜣw=s gmj=n wꜣt n rdwj=n	um den Boden zu ihren Festungsmauern emporzuheben. (So) werden wir den Weg für unsere Beine finden!“

990 Meinungsäußerungen gemeiner Soldaten sind nicht typisch altägyptisch, außerdem nehmen diese hier im Text erstaunlich viel Platz ein, enden aber mit einer Aussage des Königs selbst.

991 wohl aus *ḥtꜣ-ṯꜣw* entstanden oder von *ḥtꜣw.t* umgedeutet.

992 Bezug auf *bꜣk* als Neutrum.

993 Solche hölzernen Konstruktionen können nur durch die Masten von Pijes Schiffen verwirklicht werden, da in Ägypten zu wenig qualitativ gutes Holz direkt nutzbar war.

994 Im Osten ist der Hafen und im Süden und Westen ist Land, also ist der Norden die einzig mögliche Seite, an der ihnen das Wasser ermöglicht, nahe genug heranzukommen.

47. PIJE SCHWÖRT DEN KAMPF

	ꜥḥꜥ.n ḥm=f ḫꜥr r=s mj ꜣbj ḏd=f ꜥnḫ=j mrj (w)j Rꜥ ḥsj wj jt=j Imn gmj.n=j[995] *ḫpr nn ḫr=s*[996] *n wḏ(.t) nt Jmn*	Da erzürnte Seine Majestät deswegen wie ein Leopard, indem er sagte: „So wahr ich lebe, Re mich liebt und mein Vater Amun mich lobt, ich wusste, dass dies mit ihr (der Stadt) passieren würde auf Befehl des Amun hin!
	nn pw ḏd rmṯ	Dies ist es, was die Leute
93	*[spwt mḥtjw]*[997] *ḥnꜥ spwt rsjw*	[von den Nordgauen] zusammen mit (denen) der Gaue des Südens sagen werden:
	wn=sn n=f m wꜣw	Hätten sie ihm (bloß) von Ferne geöffnet[998],
	n rdj.n=sn Jmn m jb=sn n rḫ=sn wḏ.n=f	aber sie haben Amun nicht in ihr Herz geben wollen/können und wissen nicht (deshalb), was er befohlen hatte.
	jrj.n=f sw r rḏjt bꜣw=f r (r)ḏjt mꜣ=tw šfjt=f	Er (Amun) hat ihn (Pije) geschaffen, um seine Ba-Mächte zu zeigen und damit man sein(e) Ansehen (Autorität) erkennt!
	jw=j r jtj(.t)=s mj gp n mw r (jw) wḏ(.t) n=j	Ich werde sie packen wie eine Flut, entsprechend dem, was mir [mein Vater Amun] befohlen hat!“

---

995 *gmj* hier in griech. Schreibung (Wurfholz *ḳmꜣ*) und nicht – wie sonst im Text – mit dem *gm* Vogel, vgl. Wb V, S. 166.

996 eigenartige Formulierung, vielleicht von „Orakelsprüchen“ o. ä. entnommen, vgl. Orakel in Napata.

997 Ergänzungsvorschlag .

998 Als Pije seine Botschaft von fern gesandt hatte.

48. PIJES TRUPPEN GREIFEN MEMPHIS VOM HAFEN AUS AN

94	*[jt=j Jmn]*[999]	
	ꜥḥꜥ.n rḏj{t}.n=f wḏj.t(w) ꜥḥꜥw=f mšꜥ=f r ꜥḥꜣ r mrjjt nt Mn-nfr	Dann veranlasste er, dass seine Schiffe und seine Armee ausgeschickt wurden, um den Hafen von Memphis anzugreifen.[1001]
	jnj.n=sn n=f dꜣj nb mẖn nb shrjj nb *ꜥḥꜥw mj ꜥšꜣ=sn wn mnj(.t)*[1000] *r mrjjt nt Mn-nfr*	Und sie brachten für ihn jedes Flussschiff, jedes Fährboot und Versorgungsschiff und (all) die Kampfschiffe auf, so viel ihrer waren, die zuvor gelandet waren im Hafen von Memphis, während
	ḥꜣt(t)-mn(j) m prw=s	(die) Ankertau(e) sich (noch) in ihren (die Stadt) Häusern befanden.[1002]
95	*[nn wr rꜣ-p]w*[1003] *nḏs rmj=f m mšꜥ nb n ḥm=f*	(so) gab es (auch) keinen hohen oder niedrigen (Soldaten) in allen Truppen Seiner Majestät, der trauern musste.

---

999 Ergänzungsvorschlag:

1000 Die Konstruktion *wn mnj(.t)* stellt eine neuägyptische Partizipalverbindung mit perfektischer Bedeutung dar, vgl. Erman, A.: Neuägyptische Grammatik, § 377.

1001 Vom Hafen aus hat keiner einen Angriff erwartet.

1002 Das Ankertau war nicht festgebunden, sondern sorglos mit ins Haus genommen, vielleicht war das möglich wegen des hohen Wasserstandes. Das zeigt die große Überraschung beim Angriff, denn es hatte keiner damit gerechnet.

1003 Ergänzungsvorschlag [ ] ; allerdings ist diese Stellung von *rꜣ-pw* sehr selten: WB II, S. 396, 15.

49. PIJE KÄMPFT PERSÖNLICH UND MOTIVIERT SEINE SOLDATEN

	nꜥj ḥm=f[1004] *r sk(j.t) ḏs=f ꜥḥꜥw mj ꜥšꜣ=sn*	Seine Majestät machte sich auf, um die (feindlichen) Kampfschiffe, so zahlreich wie sie waren, selbst zu vernichten, und
	wḏ ḥm=f[1005] *n mšꜥ=f n ḥr=tn r=s sbn sꜣw(t)*	Seine Majestät befahl seiner Armee: „Vorwärts, gegen sie, stürzt die Festungsmauer[1006]!
	ꜥḳ prw ḥtp jtr(w)	Dringt ein in die Häuser, vom Fluss aus!
	jr ꜥḳ wꜥ jm=tn ḥr sꜣw(t) n(n) ꜥḥꜥ=tw m hꜣ(w)=f	Und wenn (dann) einer von euch in den Festungsbereich eindringt, dann soll in seiner Nähe nicht (mehr) gekämpft werden..
96	*[......] n(n) ẖsf tn ṯswt ẖs(j) pw gr ẖtm=n šmꜥw mnj=n (m) mḥw ḥmsj=n m mḫꜣ{jj}(t)-tꜣwj*	[......] (und) keine (feindliche) Truppe soll euch abwehren! Erbärmlich wäre das doch, wo wir (schon) den Süden abgeriegelt haben und im Norden gelandet sind und wir (jetzt) in der „Waage der beiden Länder“ sitzen.
	ꜥḥꜥ.n jṯj(.w)Mn-nfr mj gp n mw smꜣ(w)[1007] *rmṯ jm=s ꜥšꜣw ḥnꜥ jnj(w) m sḳr-ꜥnḫ r b(w) ḫr ḥm=f*	Da wurde Memphis eingenommen wie eine Wolke von Wasser, es wurden darin viele Menschen getötet bzw. als Gefangene zu dem Ort gebracht, an dem sich Seine Majestät aufhielt.

50. PIJE SICHERT DIE TEMPELBEZIRKE UND SORGT FÜR IHRE RITUELLE REINHEIT

	jr m	Als dann

1004 Erzählender Infinitiv? möglich auch *sḏm=f*.

1005 vgl.vorherige Anm.

1006 von innen durch die Stadt kommend?

1007 Passivformen wechseln hier mit dem Erzählenden Infinitiv, der gerne bei Königsaktivitäten benutzt wurde, s. zuvor.

97	*[ẖt] ḥḏ tꜣ*[1008] *sn.nw n hrw ḫpr rḏj.n ḥm=f šm rmṯ r=s ḥr ẖw(jt) rꜣ-prw n nṯr n=f*[1009] *ḏsr-{ꜥ}*[1010] *ḥr ẖm*[1011] *nṯrw drp(w) ḳbḥ <n> ḏꜣḏꜣt ḥwt-kꜣ Ptḥ*	[das Land hell wurde] und ein zweiter Tag heraufkam, veranlasste Seine Majestät, dass Leute zu ihr (der Stadt) gingen, um die Tempelbezirke des Gottes für ihn zu schützen und um über die Kultstätte der Götter zu wachen, so dass eine Wasserspende für den Götterkreis von Memphis dargebracht werden konnte und
	swꜥb(w) Mn-nfr m ḥsmn snṯr dj.tw wꜥbw r st-rdwj=sn	Memphis durch Natron und Weihrauch (rituell) wieder rein wurde, indem man Wab-Priester (wieder) an ihrem Standort einsetzte.

51. PIJE STATTET DEM PTAH-TEMPEL EINEN BESUCH AB UND BRINGT OPFER DAR

wḏꜣ ḥm=f[1012] *r pr*	Dann begab sich Seine Majestät zum Tempel des

1008 Ergänzungsvorschlag: .

1009 *n=f* nachgestellt, um den Bezug zu Gott zu verdeutlichen, vgl. GG § 507,1, erstes Beispiel.

1010 Hier wird ꜥ als Determinativ gelesen: schlagender Arm; für *ḏsr ḥr*: schützen vgl. WbV, S. 613, 16 , für Goedicke ist dieses„erheben der Arme": *ḏsr-ꜥ ḥr ẖmt-nṯrw* Din Totenritus für die Gefallenen in der Schlacht und *ẖmt.* ist eine Art Massengrab, wo die Toten (*nṯrw*) liegen vgl. Goedicke, H.: Pi(ankh)y in Egypt, S.105, Anm. 473; für Kausen ist es eine rituelle Reinigung der Schreine vgl Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, S.576.

1011 für diese Schreibung vgl. Wb III, S. 280, 10.

1012 im Folgenden erneut Erzählende Infinitive?

98	*[Ptḥ]*[1013]	[Ptah];
	jrjt ꜥbw=f m pr-dwꜣ(t) jrjt n=f ntw-ꜥ nb jrjw(t) n njswt	vollzogen wurde seine Reinigung im Haus des Morgens, und es wurden ausgeführt alle Riten für ihn, die für einen König auszuführen sind.
	ꜥḳ=f r ḥwt-nṯr jrjt ꜥꜣbt ꜥꜣt n jt=f Ptḥ rsj jnbw=f m jꜣw wnḏw ꜣbdw ḫt nb(t) nfr(t)	Er trat ein in das Tempelhaus; vollzogen wurde ein großes Speiseopfer für seinen Vater Ptah, südlich seiner Mauer, bestehend aus Rindern, Kälbern, Geflügel und allen guten Dingen.
	wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f r pr=f	Anschließend begab sich Seine Majestät zu ihrem Platz (zurück).

52. DIE GEBIETE UM MEMPHIS ERGEBEN SICH

	ꜥḥꜥ.n sḏm (.n) <st> spꜣwt nb(wt) ntt m ww n Mn-nfr Ḥrjj-p-dmj Pnjj-	Da hörten alle Bereiche im Gebiet von Memphis (davon): Heripademi, Peninaiua,
99	*nꜣ-jwꜥꜥ P(ꜣ)-bẖn-n-bjw Tꜣ-wḥjj-bjjt*	Pabechen-enbiu und Tauhibit[1014],
	sn=sn ḫtmw wꜥr=sn n wꜥr n rḫt(w) b(w) šm=sn jm	indem sie (sehr schnell) die Festungstore öffneten und in Flucht davon liefen, ohne dass man den Ort kannte, zu dem sie flohen.

1013 Ergänzungsvorschlag: [Hieroglyphen]

1014 nördlich von Memphis; zu den Ortschaften vgl. Grimal, N.-C.: La stèle triomphale, S. 127, Anm. 391.

53. König Juapet, Akanosch und Padiese unterwerfen sich

	jj(t) pw jrj.n njswt (*Jw-wꜣ-pṯ*) *ḥnꜥ wr n Mꜥ jw-kꜣ-nš ḥnꜥ (j)r(j)-pꜥt P(ꜣ)-dj-Jst*	Und es kam (auch) der König Juwapet (von Leontopolis) gemeinsam mit dem Libyerfürsten Akanosch[1015], dem Erbprinzen Padiese[1016]
100	*ḥnꜥ ḥꜣtjw-ꜥ nb(w) nw tꜣ-mḥw ḥr jnw=sn r mꜣꜣ nfrw ḥm=f*	und allen Fürsten von Unterägypten mit ihren Abgaben, um die Vollkommenheit Seiner Majestät zu sehen (Unterwerfung).
	ꜥḥꜥ.n sjp(w) prw-ḥḏ ḥnꜥ šnwwt nw Mn-nfr {jrj} r ḥtp-nṯr n Jmn[1017] n Ptḥ n psḏt jmjw ḥwt-kꜣ-Ptḥ	Dann wurde der Inhalt der Schatzhäuser und Kornspeicher von Memphis dem Gottesbesitz des Amun, des Ptah und dem Götterkreis von Memphis zugewiesen.

54. Pije zieht weiter nach Osten

ḥḏ jr=f tꜣ dwꜣ dwꜣ(w) wḏꜣ ḥm=f r jꜣbtt[1018]	Hell wurde dann das Land und der Morgen brach an, als seine Majestät sich nach Osten begab.
jrj(t)[1019] ꜥbw[1020] n Jtmw m H̱r-ꜥḥꜣ	Vollzogen wurde ein Reinigungs-(und Speise)opfer für Atum in Cher-aha

---

1015 von Sebennytos, in der Mitte des Deltas.

1016 von Athribis.

1017 Hier ist der Amunskult von Memphis gemeint, der ja seit dem Neuen Reich verschiedene Formen in
Memphis annimmt.

1018 Dort – gegenüber von Memphis im Nordosten – befindet sich der Ort *H̱r-ꜥḥꜣ* (südlich von Heliopolis bei Alt-Kairo).

1019 wieder Erzählender Infinitiv?

1020 Török und Kausen übersetzen es allgemein mit „Opfer" und lesen *ꜥꜣbt*, meiner Meinung nach ist *ꜥbw* hier passender zum Kontext von *H̱r-ꜥḥꜣ*.

101	*<n> psḏt m pr-psḏt <n> jmḥt*[1021] *nṯrw jm(jw)=s m jw3w wnḏww 3pdw ḏj=sn ᶜnḫ wḏ3 snb n njswt bjt (Pj(ᶜnḫ)jj) ᶜnḫ ḏt*	und (fü)r die Neunheit im Haus der Neunheit und (für) die Höhle und die Götter, die darin sind, bestehend aus Rindern, Kälbern und Geflügel, damit sie (die Götter) wiederum Leben, Heil und Gesundheit[1022] dem König von Ober- und Unterägypten, Pije – möge er ewig leben –, geben sollten.

55. PIJE BEGIBT SICH AUF DEN PROZESSIONSWEG NACH CHER-AHA

	wd3 ḥm=f r Jwnw ḥr ḏw{t} pf n H̱r-ᶜḥ3 ḥr mtn n{t} Sp(3) r H̱r-ᶜḥ3	Seine Majestät begab sich (weiter) nach Heliopolis über jenen Berg von Cher-aha[1023] auf dem Prozessionsweg des Zepa[1024] nach Cher-aha.
	wḏ3 ḥm=f r jm3 nt{t}(j) ḥr jmntt jtj	Seine Majestät zog (dann) zum Pavillon, der auf der Westseite des Jti-Kanals ist.[1025]
	jrj(t) ᶜbw =f swᶜb=f m jb	Durchgeführt wurde seine Reinigung, indem er inmitten des
102	*š ḳbḥ*	Kebeh-Sees gereinigt wurde,
	jᶜ(j) ḥr=f m jtr(w) n{t} Nwn jᶜ(j) Rᶜ ḥr=f jm	wobei sein Gesicht gewaschen wurde mit dem Wasser/der Flut des Nun, in dem/der (auch) Re sein Gesicht reinigt.

1021 Kausen sieht darin eine unterirdische Kapelle oder ein Erdloch, gedacht als Nilquelle, Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije S. 578 Anm. 101a.

1022 Zum ersten Mal wird der Zweck des Opfers genannt, vielleicht ein Hinweis darauf, dass man Pije, der sich wohl im memphitischen Bereich nicht auskannte, diesen besonderen Kult nahe gebracht hatte? vgl. Z. 107/8.

1023 der heutige El gabal el ahmar *(ḏw dšr)*.

1024 Der Sepa ist eine heliopolitanische Gottheit seit Ende des Alten Reichs, zum Prozessionsweg vgl. Rößler, U.: LÄ V, Sp. 859-863 (Sepa), besonders Anm. 22.

1025 zum Sanktuar westlich des Jti-Kanals vgl.auch Raue, D.: Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich, ADAIK 16, Hamburg 1999, S. 423. Anm. 3, Tafel 4 Nr. 17.

56. OPFERGABE AUF DEM „HOHEN SAND“ IN HELIOPOLIS

wḏꜣ r šꜥjj-ḳꜣ(w)-m-Jwnw

Man zog (weiter) zum „Hohen Sand“[1026] in Heliopolis,

jrjt ꜥꜣbt ꜥꜣt ḥr šꜥ(jj)-ḳꜣ(w)-m-Jwnw ẖft-ḥr n Rꜥ m wbn=f m jḥw ḥḏw jr<ṯ>t ꜥntj sntr ḫꜣw

und brachte dar ein großes Opfer auf dem Hohen Sand in Heliopolis direkt vor Re bei seinem Aufgang, bestehend aus weißen Rindern und Milch[1027], aus Myrrhe, Weihrauch und

103 *nb nḏm sṯ<j>*

süßduftender Pflanzen aller Art.

57. BESUCH DES HAUSES DES RE IN HELIOPOLIS

jj(t) m wḏꜣ r pr Rꜥ ꜥḳ r ḥwt-nṯr m j<ꜣ>w sp sn

(Dann) wurde eine Prozession veranstaltet zum Haus des Re und das Gotteshaus betreten mit großem Lobpreis,

ẖr(j)-ḥb ḥr(j)-tp dwꜣ nṯr ḫsf sḫdjjw r njswt[1028]

wobei der oberste Vorlesepriester das Gotteslob sang und (so) mögliche Frevler gegen den König abwehrte.

jrjt pr-dwꜣ(t) ṯs sdb swꜥb=f m sntr ḳbḥ(w)

Durchführen des Morgenhaus-Rituals[1031], umbinden des Sedeb. Ihn (den König) mit Weihrauch und Wasserspenden reinigen.

msj n=f ꜥnẖ{w} nw ḥwt-bnbn[1029] *jnj(t) n=f*[1030] *ꜥnḫw*

Ihm Blumengirlanden für das „Benben-Haus“ herbeibringen. Ihm den (göttlichen) Lebensunterhalt bringen.

ṯs(jt)

1026 die heilige Stätte von Heliopolis.

1027 spezielles Opfer am Morgen, da es ein weißes bzw. helles Opfer ist.

1028 Török lässt *r njswt* weg, vgl. Török, L.: Fontes Historiae Nubiorum, S.100.

1029 Ähnlich wie die Sonnenheiligtümer der 5. Dyn.: Offener Hof mit Altar für Re, im Westbereich Aufbau mit Benben-Obelisk.

1030 Nach meiner Kollation ist das *dbḫ* Zeichen ein Ausrutscher bei Zeilenziehung, deshalb lese ich nur *ꜥnḫw*: „Lebensunterhalt“.

1031 Das Folgende wird – zur Erleichterung der Übersetzung – nicht mehr passivisch umgesetzt (Erzählende Infinitive).

104	*ḫnd(w) r sšd wr r mꜣꜣ Rꜥ m ḥwt-bnbn*	Die Treppe zum großen Fenster besteigen[1032], um Re im „Benben-Haus“ zu sehen.
	njswt ḏs=f ꜥḥꜥ(w) m wꜥ(w)	Der König selbst stand da, allein.
	sḏ swj sn ꜥꜣwj	Öffnen der beiden Türriegel.
	mꜣꜣ jt=f Rꜥ m ḥwt-bnbn	Aufmachen der beiden Türflügel: Seinen Vater Re im Benben-Haus sehen.
	ḏsr mꜥnḏ(t) n<t> Rꜥ <m>sktt n(t) (J)tm(w)	Verehren[1033] der Morgenbarke des Re und der Abendbarke des Atum[1034].
	jnj(t) ꜥꜣwj	Einholen der beiden Türflügel[1035].
	wꜣḥ sjn ḏbꜥt(w)	Auflegen eines Ton(siegels), wobei gesiegelt wurde
105	*m ḫtm n njswt ḏs=f*	mit dem Siegel des Königs selbst.

58. ANWEISUNG AN DIE WAB-PRIESTER

ḥn n wꜥbw	Anweisung an die Reinigungspriester:
jnk sjp.n=j[1036] ḫtm	„Ich (selbst) habe das Siegel geprüft,
n ꜥḳ.n kjj r=s m njswt nb ꜥḥꜥtj=f(j)	nicht darf ein Anderer es betreten, irgendein König, der emporkommen wird.“

1032 Erscheinungsfenster im Tempel selbst! Reste solcher Fenster, z.B. in Pj-ramesse, zeigen gefangene Asiaten, die sich unter dem Fenster befinden, auch der Medinet Habu-Tempel Ramses III. zeigt ein solches Fenster.

1033 vgl. Wb V, 614.

1034 d.h. der gesamte Sonnenlauf wurde im Benben-Tempel integriert.

1035 d.h. schließen, s. Wb I, 90.

1036 Betonung des Subjektes durch Voranstellung, vgl. Gardiner, A.: Egyptian Grammar, § 148.

59. DIE PRIESTER LOBEN DEN KÖNIG

	rḏj.n=sn ḥr ẖt=sn m bꜣḥ ḥm=f m ḏd	Sie warfen sich auf ihren Bauch vor Seiner Majestät mit den Worten:
	<jw=s>[1037] *r mn wꜣḥ n sk Ḥrw mrjj Jwnw*	„Es wird bleiben und dauern, ohne aufzuhören, Horus, geliebt von Heliopolis[1038].“

60. EINZIEHEN IN DAS HAUS DES ATUM

	jj(t) m ꜥḳ r pr Jtmw	Einziehen in das Haus des Atum.
	šms ꜥntjj[1039]	Darbringen von Myrrhe
106	*n jt<=f> Jtmw H̱prj sr Jwnw*	an seinen Vater Atum-Chepri, den Fürsten von Heliopolis.

61. KÖNIG OSORKON IV. UNTERWIRFT SICH

	jj.n njswt (wꜣ-sꜣ-rkn) r mꜣꜣ nfrw ḥm=f	Es kam König Osorkon[1040], um die Vollkommenheit Seiner Majestät zu sehen.

62. PIJES TRUPPEN LAGERN IM SÜDEN KEM-WERS

	ḥḏ r=f tꜣ dwꜣ dwꜣw wḏꜣ ḥm=f r mrjjt tp ꜥḥꜥ{jj}w=f	Dann wurde das Land hell und der Tag brach an, als Seine Majestät an die Spitze seiner Kriegsschiffe zum Hafen zog;
	ḏꜣj(.t) r mrjjt nt-Km-wr	Übersetzen zum Hafen von Kem-wer;[1041]
	jrjt jmꜣ(w) n ḥm=f ḥr rsjt Kꜣ-hn ḥr jꜣbtt	Aufstellen eines Pavillons für Seine Majestät im Süden von Kahen und im Osten

---

1037 Elipse von *jw=s*, bezogen auf Befehl oder Siegel!

1038 Pije setzt sich hier mit Horus gleich, dem Vertreter des göttlichen Königtums, der von Heliopolis, nicht aber von Memphis geliebt wird.

1039 Gefäß, das die Form einer königlichen Statue besitzt (griechisch).

1040 Osorkon IV. von Bubastis.

1041 zu Erzählenden Infinitiven vgl.Z. 103.

107	*nt Km-wr*	von Kem-wer

63. DIE MÄCHTIGEN VON WEST-, OST- UND ZENTRALDELTA ERGEBEN SICH

	jj(t) pw jrj{t}.n nn njswt ḥꜣtjw-ꜥ nw tꜣ mḥw wrw nb ṯꜣ(j) mḥt ṯꜣtj nb wrw nb rḫ-njswt nb	Es kamen (dann) diese Könige und Fürsten von Unterägypten, alle Libyerfürsten, Träger des Federschmucks, ein jeder „Wesir“, alle Großen und jeder „Königsbekannte“
	m jmntt m jꜣbtt m tꜣ-ww ḥrjw-jb r mꜣꜣ nfrw ḥm=f	aus dem Westen, dem Osten und aus dem zentralen Bereich (des Deltas), um die Vollkommenheit Seiner Majestät zu sehen (Unterwerfung).

64. PADIESE UNTERWIRFT SICH UND LÄDT PIJE IN SEINEN PALAST EIN

	wn.jn <j>rj-pꜥ(t) Pꜣ-dj-(J)st rḏjt sw ḥr ẖt=f m-	Und so warf sich (auch) der Erbprinz Padiese auf seinen Bauch vor
108	*bꜣḥ-ꜥ(?) ḥm=f ḏd=f mj r Km-wr mꜣꜣ=k H̱nt(j)-ẖtjj*	Seine Majestät und sagte: „Komm nach Kem-wer, damit Du den Chenticheti[1043] besuchst,
	ḫwd=k[1042] Ḫwjjt smꜣ=k ꜥꜣbt n Ḥrw m pr=f m jꜣw wnḏww ꜣpdw	damit Du Chuit beschenkst und ein Speiseopfer für Horus in seinem Haus darbringst aus Rindern, Kälbern und Geflügel.

1042 Geschrieben wie *ḫwj.t*: ; vgl. dazu etwa als griechische Schreibung für *ḫwd* (Wb III, 249): reich machen, bereichern; hier übersetzt F. J. Quack *ḫwj ṯ=k Ḫwjj.t* mit „Möge Chuit dich schützen“ für diesen Hinweis bedanke ich mich.

1043 Hauptgott von Athribis (Krokodil bzw. Falke), die Göttin Chuit ist seine Gefährtin.

	ꜥḳ=k r pr=j sn(w) n=k pr-ḥḏ=j	Und mögest Du (außerdem) in mein Haus eintreten, wobei mein Schatzhaus für Dich geöffnet ist
	dwn(=j) tw m ẖt jt=j *ḏj=j n=k nbw r-ḏrww-jb=k*	und ich Dich mit dem Besitz meines Vaters beschenken kann und Dir Gold geben kann nach Deinem Belieben,
109	*mfk<ꜣt> twt(w) n-ḥr=k ssmwt ḳnw m tp n jḥ(w) ḥꜣtjw n šmmt*	(ebenso) Malachit, aufgetürmt vor Dir, und viele Pferde vom Besten des Stalls, das (Aller)Beste vom Gestüt."

65. PIJE OPFERT FÜR HORUS-CHENTICHETI UND BESUCHT PADIESES HAUS

	wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f r pr Ḥrw-ẖntj-ẖt(j) rḏjt mꜣꜥ jwꜣw wnḏww ꜣpdw n jt=f Ḥrw-Ḫntj-ẖtjj nb km-wr	Und so zog Seine Majestät zum „Haus des Horus-Chenticheti"; Opferung von Rindern, Kälbern und Geflügel für seinen Vater Horus-Chenticheti, dem Herrn von Kem-wer.
	wḏꜣ ḥm=f r pr n (j)r(j)-pꜥ(t) p(ꜣ)-dj-(J)st ꜥꜣb=f n=f m ḥḏ nbw	Zug Seiner Majestät zum „Haus des Erbprinzen Padiese", und er (Padiese) war ihm (Pije) wohlgefällig mit Silber, Gold,
110	*ẖsb(ḏ) mfk<ꜣt> ꜥḥꜥw wr m ẖt nb(t)*	Lapislazuli, Malachit und einem großen Haufen an allerlei Dingen:
	ḥbsw sšrw njswtj m tnw nb ꜣtjjwt sḥntw m pgꜣ[1044] ꜥntjw mrḥ(t) m ẖbẖb ḥtrw m tꜣjw ḥmwt m ḥꜣwtj nb n jḥ=f	Kleidung und königliche Leinen in jeder Anzahl, Liegen, ausgestattet mit feinstem Leinen, Harz und Salböl in Chebcheb-Gefäßen[1045], Gespanne, bestehend aus Hengsten und Stuten, vom Allerbesten seines Stalles.

1044 Schreibung für *pꜣḳt* (Wb I, 499).

1045 wohl von *ẖbbt* kommend: „Gefäß für Salben", (Wb III, 253 und 255).

66. PADIESE LEISTET EINEN REINIGUNGSEID

	swꜥb.n=f sw m ꜥnḫ nṯr(j) ḫft-ḥr nn njswwt wrw ꜥꜣw nw tꜣ	Und er (Padiese) reinigte sich durch einen Göttereid vor diesen Königen und Großfürsten von
111	*mḥw*	Unterägypten[1046]:
	wꜥ nb jm ḥꜣp=f smsmw=f jmn.n=f šꜣw(t)=f	„Ein jeder hier, der (etwa) seine Pferde verbirgt und seine (auferlegte) Abgabe[1047] versteckt hält,
	kꜣ mt=f n mwt n(t) jt=f	der soll sterben, des Todes würdig (auch) für den eigenen Vater!
	kꜣ.n=j nn r wfꜣ=tn bꜣk jm m rḫ=tn nb m-ꜥ=j	Ich habe dies gesagt, damit Ihr dem Diener da (mir) beistimmt[1048] mit all dem, was Ihr von mir wisst,
	kꜣ ḏd=tn jmn.n=j r ḥm=f m ḫt nb(t)	und so sollt Ihr sagen, ob ich etwas verborgen halte gegenüber Seiner Majestät von aller Habe
112	*n pr jt=j*	meines Vaterhauses:
	<m>[1049] nbw jhw m ꜥꜣt m jpwt nb(wt) mnfjjw m jrj-ḏrtj nbw m jrj-ḫḫ bbw stwr(w) m ꜥꜣt sꜣ(w) nw ꜥt nb(t) mꜣḥw n tp šꜣkjj n msḏr ḫkrw nb(w) n njswt ḥn(w) nb(w) nw wꜥb-njswt m nbw ꜥꜣt nb(t)	„Etwa (Barren)Gold, Edelsteine, verschiedene Metallgefäße, Schmuckbänder und Armbänder aus Gold, Halsketten oder Halskragen, hergestellt aus Edelsteinen, Amulette für jedes Glied, Diademe[1050], Ohrringe, aller Königsschmuck und alle Gefäße für die königliche Reinigung aus Gold und allerlei Edelsteinen[1051].
	nn r-ꜣw ꜥꜣb.n=j	Dies insgesamt, habe ich ja vorgelegt

1046 „Mit dem Worten" fehlt.

1047 im Sinne von seinem Anteil also, was ihm bestimmt ist, d.h. sein Erbe.

1048 *wfꜣ* bedeutet eigentlich „Vorwürfe machen" man könnte auch „damit Ihr mir alles vorwerft, was Ihr von mir wisst" übersetzen, für diese Übersetzung danke ich F. J. Quack.

1049 Die Aufzählung sollte mit „*m*" beginnen, wie auch ihre Fortsetzung zeigt.

1050 eigentlich „Kränze für den Kopf"!

113	*m bꜣḥ*	in Anwesenheit (des Königs).
	sšr njswt ḥbsw m ḫꜣ tp nb n nꜣjjt=j	(Dazu:) Königliches Leinen und Kleidung zu Tausenden, das allerbeste meiner Werkstatt.
	jw=j rḫ.kw ḥtp=k ḥr=s	(Denn) Ich weiß, dass Du darüber zufrieden sein wirst.
	wḏꜣ r šmmt stp=k mrr=k m smsmw nb(w) <r> ꜣbb=k	Begib Dich (nun) zum Stall, damit Du auswählst, was Du möchtest von allen Pferden und zwar nach Deinem Wunsche.“
	ꜥḥꜥ.n ḥm=f <ḥr> jrjt m mjtt	Da handelt Seine Majestät dem entsprechend.

67. KÖNIGE UND FÜRSTEN DES NORDLANDES ÖFFNEN IHRE SCHATZHÄUSER

	ḏd.jn nn njswt ḥꜣtjw-ꜥ(w) ḫr ḥm=f	Deshalb sagten (auch) diese Könige und Fürsten vor Seiner Majestät:
	wḏ n r njwwt=n wn=n	„Sende uns zu unseren Städten, so dass wir unsere Schatzhäuser öffnen
114	*pr-ḥḏ=n stp=n r mrr jb=k*	und wir entsprechend dem Wunsche Deines Herzens auswählen können.
	jnj=n n=k tp(j)w nw šmm(t)=n ḥꜣwtj(w) nw smsw=n	Wir werden Dir (auch) das Beste unseres Stalles bringen, die besten unserer Pferde.“
	ꜥḥꜥ.n ḥm=f <ḥr> jrjt mjtt	Da handelte Seine Majestät entsprechend.

1051 Die Frage, woher Padiese diese königliche Utensilien erhalten hat, da er selbst ja „nur“ Erbprinz (*rpꜥ.t*) ist, beantwortet er schon zuvor: Es handelt sich um (Erb-)Besitz aus seinem Vaterhaus, deshalb dürfte Padiese von König Juapet II. aus Leontopolis abstammen und als dessen königlicher Kronprinz Athribis verwalten. Beide werden gemeinsam in Z. 99 genannt und sind auch in der Darstellung gemeinsam vertreten: Juapet II. unter den Königen und Padiese auf der anderen Seite der restlichen Machthaber.

68. LISTE MIT NAMEN DER KÖNIGE UND FÜRSTEN

	rḫ rn jrj	Liste ihrer (die Könige und die Fürsten) Namen:
	njswt (Wꜣ-sꜣ-rkn) m pr-Bꜣst ww n Rꜥ-nfr	König Osorkon von Per-Bastet[1052], und dem Bezirk von Ra-nefer,
	njswt (Jw-wꜣ-pṯ) m ṯnt-rmw tꜣ-ꜥn	König Juwapet von Tschenet-Remu[1053] und Taan,[1054]
	ḥꜣtj-ꜥ Ḏd-Jmn-j(w)=f-ꜥnḫ	Fürst Djedamunefanch
115	*m pr-bꜣ-nb-ḏd(t) tꜣ šnw(t)-Rꜥ*	von Per Banebdjedet[1055] und Taschenutra und
	sꜣ=f sms{m}(w) jmj-rꜣ mšꜥ m pr-Ḏhwtj-wp-Rḥwj ꜥnḫ-Ḥrw	sein ältester Sohn, der General, von Per-Djehuti-up-rehui[1056] Anch-Hor,
	ḥꜣtj-ꜥ j(w)-ꜣkꜣ-n-š m ṯb-nṯr m pr-ḥbjj m smꜣ-bḥd(t)	Fürst Akanosch von Tjebnetjer[1057], Per-hebi[1058] und Sema-Behedet[1059],
	ḥꜣ(tj)-ꜥ wr n M Pꜣ-ṯ-n-f m pr-Spd m šnwt-n-Jnb-ḥḏ	der Fürst und Libyerhäuptling Patjenef von Per-Soped und Schenuteninebhedj[1060].
116	*ḥꜣ(tj)-ꜥ wr-n-Mꜥ P-mꜣ m-pr-Wsjr-nb-Ḏd(w)*	Der Fürst und Libyerhäuptling Pama von Per-Wsir-neb-Djedu[1062],
	ḥꜣtj-ꜥ wr-n-Mꜥ Ns-nꜣjj[1061] m Ḥsbw	der Fürst und Libyerhäuptling Nesnai von Hesebu[1063],

1052 Osorkon IV./23. Dyn. aus Bubastis im östlichen Delta.

1053 Juapet II./23. Dyn. aus Leontopolis, heute Tell el muqdam.

1054 Nicht mehr genannt sind hier die Könige von Hermopolis und Herakleopolis.

1055 Mendes (16. uäg. Gau).

1056 Hermopolis Parva (15. uäg. Gau).

1057 Sebennytos, heute Samanud, 17. uäg. Gau.

1058 Isidopolis, heute Behbit el-Hagar.

1059 Diopolis inferior, heute Tall el-Balamun.

1060 heute Saft al-hinah, 22. uäg. Gau/20. ?? oder eventuell Schunet Yussef(?).

1061 Im Namen das Zeichen , das vielleicht wie eine verkehrte Feder – *jsw* – zu lesen ist, vgl. dazu Török, L.: Fontes Historiae Nubiorum, S.105.

1062 Busiris.

1063 11. uäg. Gau.

	ḥꜣ(tj)-ꜥ wr-n-Mꜥ Nḫt-Ḥrw-nꜣ-šnwt m pr-Grr	der Fürst und Libyerhäuptling Nacht-Hor-naschenut von Per-Gerer[1064],
	Wr-n-Mꜥ Pn-tꜣ-wr wr n M Pn-tj-bḫnt ḥm-nṯr Ḥrw nb Ḫm	der Libyerfürst Pentawer, der Libyerfürst Pentibechenet, der Priester des Horus, des Herrn von Khem[1065],
117	*P(ꜣ)-dj-Ḥrw- smꜣ-tꜣwj ḥꜣ(tj)-ꜥ Ḥw-rꜣ-bꜣ-sꜣ m pr-Sḫmt-nb(t)-Sꜣw pr-Sḫmt-nb(t- Rḥs-sꜣwj ḥꜣ(tj)-ꜥ Ḏd-ḫj-jw m Ḫnt-nfr ḥꜣ(tj)-ꜥ Pꜣ-bꜣ-s m Ḫr-ꜥḥꜣ m pr-Ḥꜥp(j) ẖr jnw=sn nb(w) nfr(w)*	Padihorsemataui, Fürst Harbas von Per-Sechmet-nebet-Sa und Per-Sechmet Nebet-Rehesa[1066], Fürst Djedchiu in Chentnefer[1067], Fürst Pabas von Cheraha und Per-Hapi[1068]. Sie trugen herbei all ihre schönen Tribute:

DER RECHTE SEITENTEXT

118	*[.......nbw] ḥḏ [..] ꜣtjj.t sḥn(tj) nfr.w nb(.w)[1069] ꜥntjw m*	Gold, Silber[.......], allerlei Betten, mit (Stoff) versehen, allerlei Nefer-Kleidung, Myrrhe in
119	*ḫb [ḫb..........] m šꜣw nfr ḥtrw*	Chebcheb-[Krügen...........] als schöne Abgabe, (ebenso) Pferde-gespanne (vom besten….)

69. EIN BOTE BERICHTET VON UNRUHEN IN MESED

120	*[..................] [jr-m-ḫt][jr ḥ- sꜣ] nn jw.n=tw r ḏd*	[.............] [später], [nach] diesem, kam man und sprach:

1064 Phagroriopolis.

1065 Letopolis, heute Ausim, Hauptstadt des 2. uäg. Gaus.

1066 Festungen im 2. uäg. Gau.

1067 im Gau von Memphis/1.uäg. Gau.

1068 Orte südlich von Heliopolis, vgl. auch Z. 100f.

1069 Nach meiner Kollation ist die Passage hier zu lesen.

121	*n[ḥm=f*[1070]*.............] sw jnbw*	„[Er will fortnehmen (?)...........] Mauer [1071]
122	*[......] dj=f ẖt m pr-ḥḏ[=f...........ꜥḥꜥw ḥr-tp] jtrw*	[.......] und will Feuer an [sein] Schatzhaus legen [............und an die Schiffe auf] dem Fluss,
	sḏr.n=f Msd	nachdem er Mesed[1072] befestigt hat
123	*m mšꜥ s[..........]*	mit der Armee[...............]"

70. PIJE SCHICKT HILFSTRUPPEN NACH MESED

	ꜥḥꜥ.n rḏj.n ḥm=f šm ꜥḥꜣw=f	Dann veranlasste Seine Majestät, dass seine Kämpfer los gingen
124	*ḥr mꜣꜣ ḫpr jm m mwnf n (j)r(j)-pꜥ(t) p(ꜣ)-dj-(J)st*	und nachsahen, was dort geschah, als Helfer des Erbprinzen Padiese,

71. PIJE SCHENKT PADIESE MESED(?)

	jw.n=(t)w r smj	und man kam (zurück), um Seiner Majestät zu berichten
125	*n ḥm=f m ḏd*	mit den Worten:
	smꜣ=n rmṯ nb gmj=n jm	„Wir haben jeden Menschen getötet, den wir dort gefunden haben."
	wn.jn ḥm=f rḏjt sw n fk(ꜣ)	Daraufhin gab Seine Majestät ihn (den Ort)[1073] als Geschenk
126	*n (j)r(j)-pꜥ(t) p(ꜣ)-dj-(J)st*	an den Erbprinzen Padiese.

1070 Es gibt Reste von [Hieroglyphe] zu sehen und so ergänze ich: [Hieroglyphen].

1071 Die Botschaft berichtet offensichtlich von neuen Aktivitäten des Tefnachte, der ja der Einnahme von Memphis entkommen war.

1072 heute Tall Mostai bzw. Tall Umm el-harb, 15 Kilometer nördlich von Athribis, zugleich nahe des Gebietes von Tefnachte.

1073 Mesed?

72. TEFNACHTE BITTET UM VERGEBUNG

	ꜥḥꜥ.n sḏm(.n) s(w) wr-n Mꜥ Tꜣ=f-nḫtj rḏj(w)	Da hörte der Libyerfürst Tefnachte davon, und man ließ
127	*jw wp(wtj) r b(w) ḫr ḥm=f m swnwn m ḏd*	einen Boten hin und her gehen zu dem Ort, an dem sich Seine Majestät aufhielt, mit folgender Schmeichelbotschaft:
	ḥtp r=k n mꜣ.n=j ḥr=k m	„Friede mit Dir! Nicht vermag ich Dein Gesicht zu erblicken an den
128	*hrww nw šp(t)*	Tagen des Ärgers, (denn)
	(n)n ꜥḥꜥ=j ḫft hh=k nrj=j n šfj(jt)=k	ich könnte nicht standhalten vor Deinem Gluthauch, und ich erschrecke vor Deinem Ansehen.
	js ntk Nbtj ḫntj tꜣ rsj Mnṯ(w)	Du bist ja der Nebti[1074] an der Spitze des Südlandes und Month,
129	*kꜣ nḫt-ꜥ*	der Stier, stark an Arm!
	jr njwt nb ḏj=k ḥr=k r=s n gmj.n=k bꜣk jm <jm>	(In) jeder Stadt, der Du (bisher) Dein Gesicht entgegen wandtest, <dort> konntest Du den Diener da (mich) nicht finden!
	r[1075] pḥ.n=j tꜣ ww nw wḏꜣ-	Ich habe nun aber Bezirke des Meeres erreicht,
130	*wr jw=j snḏ.kw n bꜣw=k ḥr mdw.t p(ꜣj)=f nbj jrj ḫftj r=j*	ich fürchte mich (jetzt) vor Deinen Ba-Mächten sprechend: „Seine Feuersglut ist mir feindlich gesonnen!".
	jn-jw n(n) ḳb-	Gibt es denn nicht Herzensruhe/Zufriedenheit

1074 d.h. Seth von Ombos.

1075 Hier als *jw* gelesen: *jw sḏm.n=f.*

131	*jb n ḥm=k m nn jrj.n=k r=j*	für Deine Majestät durch das, was Du mir angetan hast?
	jnk js ẖr(j)-ḏb^{c}(w) m3^{c} n(n) sẖ=k wj r-ḏ3r bt3<=j>	Ich bin ja wahrlich ein Tadelnswerter, Mögest Du mich nicht schlagen (bestrafen) <meinem> Verbrechen
	ẖ3j(.w) m	entsprechend, indem es mit der Waage gemessen
132	*jwsw*	
	rẖ(.w) m ḳdwt	und durch die Gewichtssteine (genau) festgestellt wird,
	ḳ(3)b=k st n=j m ḫmt[1076]	(sondern:) mögest Du es mir nun das Dreifache vermehren!
	w3ḥ pr(t) (j)^{c}b=k sw <m>[1077] *nrj*	(Doch) lasse die Saat übrig, damit Du sie zur richtigen Zeit erntest,
	m wḥ3	reiss (also)
133	*mnw r w3b=f*	nicht aus den Baum bis hin zu seiner Wurzel!
	w3ḥ k3=k ḥr(jjt)=k m ẖt=j sndt=k m –^{c}b ḳs=j	So wahr Dein Ka dauert: der Schrecken vor Dir ist in meinem Leib, und die Furcht vor Dir ist in meinen Knochen.
	n ḥmsj.n=j m	Ich kann nicht im
134	*^{c}(t)-ḥ(n)ḳt*	Bierraum sitzen,
	(n)n ms=tw nJ b{s}nt wnm=j js t n[1078] *ḥḳ.t sic swr*[1079]*=j mw m*	(und) niemand wird mir die Harfe herbeibringen, (stattdessen) esse ich das Brot des Hungers und ich trinke das Wasser des

1076 *m ḫmt* wie ein Zahlwort geschrieben, kann auch „ohne sein Wissen" heißen von *„ḫm"* Nicht-Wissen.

1077 näg. (Wb II, 279).

1078 Mit *n* wäre es „das Brot des Hungers" aber wenn es *m* ist, dann wäre die Übersetzung „das Brot aus Hunger essen" richtig.

1079 geschrieben, also für .

135	*jb(t)*	Durstes, (und zwar)
	ḏr hrw pf sḏm=k rn=j	seit jenem Tag, als Du meinen Namen (erstmals) gehört hast.
	dḥr(t) m ḳsnw=j tp=j wšr(w) ḥsbw=j	Krankheit ist (außerdem) in meinen Knochen, mein Kopf ist kahl, und meine Kleidung ist
136	*ḥtꜣ(w) r sḥtp.tw n=j Njtt*	zerrissen, bis Neith für mich zufrieden gestellt wird.
	ꜣw ḥp(t) jnj.n=k r=j ḥr=k r=j gr	Weit (also) war der Lauf, den Du mir auferlegt[1082] hast, (dennoch) wendet sich Dein Gesicht (weiter) gegen mich:
	jn t<r>[1080] *spḫꜣ(.w)*[1081]	Erlaube, dass
137	*kꜣ=j swꜥb(.w) bꜣk m*[1083] *ṯs=f*	mein Ka losgesprochen wird und (Dein) Diener von seiner Sünde gereinigt wird:
	jmj sšp.t(w) ḫt=j r pr-ḥḏ m	Erlaube (also), dass man meinen Besitz empfängt im (königlichen) Schatzhaus, nämlich
138	*nbw ḥnꜥ ꜥꜣt nb(t) ḥꜣwtjw js nw ssmw ḏbꜣw m ḫt nb(t)*	Gold und alle möglichen Edelsteine, auch die besten Exemplare der Pferde und Ersatzleistungen an allen Dingen.
	jmj jw n=j wpwtj	Erlaube, dass eilends ein Bote zu mir kommt,
139	*m sjn*	damit er die Angst aus meinem Herz nimmt!
	ḏr=f snḏ m jb=j *kꜣ prj{t}=j r ḥwt-nṯr m-ḥr=f* *swꜥb=j m ꜥnḫ-*[1084] *nṯr*	Dann will ich in seiner Gegenwart zum Tempel gehen und ich will mich mit einem Gotteseid reinigen!“

1080 enklitische Partikel im Fragesatz.

1081 Zeilenwechsel mitten im Wort.

1082 Eigentlich *jnj*: verursachen.

1083 Eigntlich *n*.

1084 Zeilenwechsel mitten im Wort *ꜥnḫ-nṯr*.

73. PIJE SCHICKT DEN VORLESEPRIESTER UND DEN GENERAL, UM TEFNACHTES BUẞE ZU BEZEUGEN

140	*rdj{t}.n ḥm=f šm ẖr(j)-ḥb ḥr(j)-tp P(ꜣ)-dj-Jmn nst-tꜣwj jmj-rꜣ mšꜥ P-wꜣ-r-mꜣ*	Es veranlasste Seine Majestät, dass der oberste Vorlesepriester Padiamun-nestaui und der General Puarema[1085] sich aufmachten,
	fḳ(ꜣ)	und
141	*n=f sw m ḥḏ nbw ḥbsw ꜥꜣt nb(t) šps(t)*	er (Tefnachte) beschenkte ihn (Pije) mit Silber, Gold, Kleidung und allen edlen Steinen.

74. TEFNACHTE LEISTET EINEN REINIGUNGSEID

	prj.n=f r ḥwt-nṯr dwꜣ.n=f nṯr swꜥb.[1086]	Er ging (auch) zum Tempel, pries Gott und reinigte
142	*n=f sw m ꜥnḫ nṯr m ḏd*	sich mit einem Gotteseid folgenden Inhalts:
	n(n) th(j)=j wḏ-njswt n(n) wjn=j	„Ich werde den Königsbefehl nicht (mehr) übertreten. Ich werde nicht ablehnen
143	*ḏdt ḥm=f*	das Gebot Seiner Majestät!
	n(n) jrj=j iw r ḥꜣ(tj)-ꜥ m ḫm=k[1087]	Ich werde nichts Böses gegen einen Fürsten unternehmen ohne Dein Wissen!
	jr{t}=j m ḏdt	Ich werde handeln gemäß dem,
144	*tn njswt*	was der König beschlossen hat.
	n(n) th(j) wḏ.n=f	Ich werde nicht übertreten, was er befohlen hat.“
	ꜥḥꜥ.n ḥm=f hr(.w) ḥr=s	Da war Seine Majestät darüber zufrieden.

1085 Ein thebanischer Priester und ein äthiopischer General, schon genannt in Z. 8.

1086 Zeilenwechsel im Wort *swꜥb* direkt nach dem *s*.

1087 Ist hier der Gott gemeint? Oder der Eid ursprünglich in der 2. Pers. (d.h. der König) angelegt?

75. DIE LETZTEN FESTUNGEN ÖFFNEN SICH, DAS GANZE DELTA IST UNTER PIJES KONTROLLE

	jj.n=tw r ḏd	Man kam, um zu Seiner Majestät zu sagen:
145	*.n ḥm=f*	
	ḥwt-nṯr Śbk[1088] *sn=sn ḫtm=s Mtnw*[1089] *<ḥr> rḏjt <st>ḥr ẖt=s*	„Der Tempel des Sobek: sie haben seine Befestigung geöffnet, und Metenu hat sich (ebenso) niedergeworfen;
	n(n) wn	Es gibt (also) keinen
146	*spꜣt ḫtm.tw r ḥm=f m spꜣwtnw rsj mḥt jmnt jꜣbt*	Gau, der gegen Seine Majestät (noch) verschlossen wäre unter den Gauen des Südens, Nordens,
	jww ḥr(jw)-jb ḥr ẖt=sn n snḏ=f ḥr	Westens und Ostens. Auch „die Inseln in der Mitte“ befinden sich auf dem Bauch aus Furcht vor ihm, wobei
147	*rḏjt mꜣꜥ ḫt=sn r b(w) ẖr ḥm=f mj nḏt nt ꜥḥ*	sie ihre Habe zum Ort senden, wo Seine Majestät wie auch die Untertanen des Palastes sich aufhalten.“

76. DIE KÖNIGE DES NORDLANDES STEHEN AN DER TÜR PIJES, ALLEIN NEMRUD DARF HINEIN

	ḥḏ r=f tꜣ dwꜣ	Als der Tag anbrach und es hell wurde, da

1088 Krokodilopolis.

1089 Aphroditopolis, 22. oäg. Gau.

148	*sp sn*	
	jj.n nn n ḥḳꜣw nw rsj ḥḳꜣw nw mḥt m jꜥrwt	kamen diese beide Herrscher des Südens und diese beiden Herrscher des Nordens mit <ihren> Uräus-Diademen, um den
	r sn tꜣ n bꜣw	Boden vor den Ba-Kräften Seiner Majestät zu küssen[1090].
149	*ḥm=f*	
	js gr nn <n> njwt ḥꜣ(tj)w-ꜥ nw tꜣ mḥw jj r mꜣꜣ nfrw ḥm=f rdwj	Nun also waren diese Könige und Vorsteher des Nordlandes gekommen, um die Vollkommenheit seiner Majestät zu sehen, wobei (jedoch)
150	*=sn m rdwj ḥmwt*	ihre Beine wie Beine von Frauen waren[1092].
	n ꜥḳ.n=sn r pr-njswt ḏr-ntt wnn=sn m ꜥmꜥw[1091]	Sie konnten/durften nicht in das Haus des Königs eintreten, weil sie Unbeschnittene
151	*ḥnꜥ wnm rmw*	und Fischesser waren,
	b(w)t pw n{ṯ}(t) pr-njswt	und das ist ein Abscheu für das Königshaus.
	js njswt (N-mꜣ-r-ṯ) ꜥḳ	Allein der König Nemrud, er betrat
152	*=f r pr-njswt ḏr-ntt wnn=f m wꜥb n wnm=f rmw*	das Königshaus, weil er ein Reiner war und keinen Fisch aß.
	ꜥḥꜥ.n ḫmt	(So) standen drei (draußen) da

1090 jeweils: Nemrud von Hermopolis/Peftajmabastet von Herakleopolis und Osorkon von Bubastis/Iuapet von Leontopolis.

1091 Für weitere Belege von *ꜥmꜥw* vgl. Feucht, E.: Pharaonische Beschneidung, in: Meyer, S. (ed.): Egypt-Temple of the Whole World – Ägypten-Tempel der gesamten Welt, Studies in Honour of Jan Assmann, Leiden 2003, S. 81-94; besonders S. 86, 87; dies.: Noch einmal zu *ꜥmꜥ* auf der Pianchistele. Ein Beitrag zu Reinheitsvorschriften, in Moers, G., Behlmer, H., Demuß, K., Widmaier, K. (Hrsg.): *jn.t ḏr.w* Festschrift für Friedrich Junge I, S.189-194; Westendorf, W.: Noch einmal: Das Wort *ꜥmꜥ* Knabe/Jungling/Unbeschnittener/Unreiner, in: GM 206, 2005, S. 103-110, besonders S. 107, Nr. 5; F. J. Quack plädiert in einer noch ungedruckten Arbeit über die Beschneidung für eine andere Deutung dieser Stelle: Hier gilt es seiner Meinung nach um die restriktiven Zugangsregeln wie für Frauen.

1092 Was bedeutet das?

153	*r rdwj=sn*[1093] *wꜥ(w) m ꜥḳ pr-njswt*	wegen ihrer Beine, und (nur) einer betrat den Palast.

77. DIE SCHIFFE WERDEN BELADEN MIT ALLEN KOSTBARKEITEN DES NORDENS

	ꜥḥꜥ.n ꜣṯp ꜥḥꜥw m ḥḏ nbw ḥmt	Dann wurden die Kampfschiffe beladen mit Silber, Gold, Kupfer,
154	*ḫbsw ẖt nb(t) n{w}(t) tꜣ-mḥw*	Kleidung und allen Dingen des Nordlandes,
	mꜣꜥw nb n Ḫꜣrw ḫꜣw nb n tꜣ-nṯr[1094]	(außerdem) allen Kostbarkeiten aus Syrien und allen wohlriechenden Substanzen aus dem Gottesland.
	ḫnt	

78. PIJE KEHRT NACH SÜDEN ZURÜCK

155	*pw jrj.n ḥm=f jb=f ꜣw(.w) gswj=f nb ḥr nhm*	Es fuhr Seine Majestät südwärts, wobei sein Herz weit war und seine gesamte Umgebung jubelte.

79. SCHLUSSLIED – WEST UND OST JUBELN

	jmnt jꜣbt šsp=sn sr ḥr	Westen und Osten – als sie die Kunde vernahmen –
156	*nhm m-h(ꜣ)w ḥm=f ḫn nhm ḏd=sn*	jubelten in der Nähe Seiner Majestät bei (dessen Nilfahrt), und das Jubellied[1095], das sie sagen (lautet):
	pꜣ ḥḳꜣ ṯ(n)r sp sn	„Du mächtiger Herrscher, Du mächtiger Herrscher,

1093 hat das mit den „Beinen der Frauen", die vorher in Z. 150 erwähnt wurden, zu tun oder bedeutet *r rdwj*, dass sie bei sich blieben und nicht zu Füßen des Königs? vgl. Wb II, 461, II, 18 und 19.

1094 Nicht genau identifiziert, nach Kausen eine allgemeine Bezeichnung für Waldgebiete, vielleicht ist hier Libanon oder Syrien gemeint, vgl. Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, S.585, Anm. 154a.

1095 Interessant an diesem „Lied" ist, dass es ganz offensichtlich stark thebanisch beinflusst ist. Beweis dafür sind Ausdrücke wie: *pꜣ ḥḳꜣ mr(jj) Wꜣst, tꜣ jn.t* (das ist das Wüstental/die thebanische Nekropole).

157	*(P-ꜥnḫ(jj)) pꜣ ḥḳꜣ ṯ(n)r*	Pije, Du mächtiger Herrscher!
	jw=k jj.t ḥḳꜣ.n=k tꜣ-mḥw	Du bist da/Du kommst, nachdem Du das Nordland unter Deine Herrschaft gebracht hast, indem
	jrj=k kꜣw	Du Stiere/Herrscher
158	*m ḥmwt*	zu Frauen machtest!
	nḏm-jb n mwt msj(.t) tw ṯꜣj sṯj jm=k	Wohl der Mutter, die (Dich) gebar, zeugungsfähiger Mann, der Du bist!
	jmjw-jnt (ḥr) jrjt n=s j(ꜣ)w jdt	(Selbst) die, die im Tal sind (in der Nekropole), preisen sie, die Kuh[1096],
159	*msj kꜣ*	die den Stier geboren hat.
	jw=k r nḥḥ	Du sollst bis in Ewigkeit dauern,
	nḫt=k mn(w)	Deine Stärke soll ewig bleiben,
	pꜣ ḥḳꜣ mr(jj) Wꜣst	Du Herrscher, geliebt von Theben!“

1096 Die Betonung der Mutter hier ist im Rahmen der kuschitischen Sonderrolle der Mutter zu verstehen.

3.2.2 AUFBAU, GLIEDERUNG UND KOHÄRENZ

Die Pije-Stele ist ein stark kohärenter Erzähltext, der aus sechs Einheiten[1097] besteht. Jede Einheit beinhaltet verschiedene Sequenzen, die wiederum aus Knotenpunkten (Entscheidungsmomenten, vgl. 3.3 Narrative Analyse) bestehen. Der Redakteur dieses Textes benutzt zahlreiche Verknüpfungsmittel, die abwechselnd seine Erzählstrategie verdeutlichen. So werden narrative Verbformen[1098] wie *ᶜḥᶜ.n* gebraucht, um die Folge eines Geschehenen bzw. die Entscheidung nach einem Knotenpunkt zu markieren.

ᶜḥᶜ.n mit 44 Erwähnungen im gesamten Text[1099] ist das am häufigsten gebrauchte Erzählmittel, das immer wieder den Erzählcharakter dieses Textes betont (wie im Märchen) und den Sprung in der Erzählfolge bzw. die Wirksamkeit der Handlung (hauptsächlich des Königs Pije) hervorhebt.

Am zweithäufigsten werden die erzählenden Infinitive mit 42 Erwähnungen im Text gebraucht. Diese Infinitive drücken rituelles Geschehen aus, so dass es vergegenwärtigt wird. Die Vergegenwärtigung ist auch notwendig, um andere nicht rituelle Ereignisse davon abzusetzen. Deswegen findet man erzählende Infinitive häufig in historiografischen Texten wie den Annalen oder in historisch-beschreibenden Texten wie den so genannten „Königsnovellen“, aber auch in Texten, in denen die Handlung, nicht aber die Zeit (d.h. das Wie und nicht das Wann) im Vordergrund steht, so z.B. in den Kriegstagebüchern. In der Pije-Stele gibt es sowohl zeitlose

---

1097 Mit Einheit meine ich eine Sinneinheit, denn der Redakteur der Stele beginnt – wie es immer wieder im Text zu beobachten ist – eine Sinneinheit mitten in der Zeile und erkennt somit nicht, dass es sich hier um eine neue Einheit handelt, der Text wurde von ihm also nur „räumlich“ gegliedert, d.h. in Recto, Linke Seite, Verso und Rechte Seite des Stelenkörpers.

1098 vgl. Hoffmann, B.: Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk, ÄAT 62, Wiesbaden 2004, S. 51 besonders Anm. 30; zusätzlich zu *ᶜḥᶜ.n* gibt es auch vereinzelt andere narrative Verbformen wie *wn. jn=f* in Z. 60, 90 und *jw.n=tw r ḏd* in Z. 2, 120, 124 und *jj.n=tw r ḏd* in Z. 144 und *ḫpr.n hrww* in Z. 32 bzw. Partikel wie *js* in Z. 87, 151 oder *js gr* in Z. 149.

1099 In den Zeilen 8, 9 zweimal, 14, 17, 20, 22, 23 zweimal, 26, 27 zweimal, 28 zweimal, 29 zweimal, 30, 33 zweimal, 55, 57, 58 zweimal, 69, 77, 79, 80, 82 zweimal, 83, 84, 85, 86, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 113, 114, 123, 126, danach verschwindet *ᶜḥᶜ.n* bis zum Ende des Textes, da die Kampfhandlung zu Ende war und nun Gesang, Lobpreis und Unterwerfungsrituale herrschen und nicht mehr der Beweis der Wirksamkeit des Königs; für *ᶜḥᶜ.n* vgl. Gardiner, A.: Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs, Oxford ³1973, § 478; Allen, J. P.: Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs, Cambridge ⁷2004, §15, 6 und Broze, M.: Entretemps, ce vaincu du nom de Teti-an était arrivé… A propos de la forme *ᶜḥᶜ.n=f* + pseudoparticipe dans une narration“, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 65-79.

göttliche[1100] bzw. rituelle[1101] Handlung als auch Beschreibungen historischer[1102], kriegerischer Ereignisse.[1103]

Ein sehr wichtiges Mittel, sowohl um die Erzählung in diesem Text weiter zu führen als auch dabei den Raum zu wechseln, sind die Infinitiv-*Pw*-Sätze. Sie geben dem Eroberungsunternehmen den Takt eines Reiseberichtes; mit Konstruktionen wie *nꜥjt pw*, *šmt pw*, *ḫdjt pw*, *jjjt pw*, *wḏꜣ pw*, *ḥmsjt pw* oder *ḫnt pw* [1104] wird in die neue Reisestation eingeführt und die Ortschaften mit ausführlicher detailreicher Beschreibung präsentiert.

Auch Verben der Bewegung bzw. des Korrespondierens wie: *ḥꜣb*, *sbj*, *wḏ*, *jw*, *jj* und *rḏj* verursachen Raumwechsel und verschärfen die Grenzüberschreitungskonturen[1105]. Dazu gehören auch die passivischen Konstruktionen, mit deren Hilfe das Neutrum *=tw* „man" die Befehle bzw. die vorher diskutierten Handlungen durchführt[1106].

Der Zeitwechsel dient auch als Verknüpfungsmittel, da die Ereignisse mit Tagesanbruch (wie: *ḥḏ tꜣ r=f dwꜣ* oder *ir m-ḫt ḥḏ tꜣ sn.nw n hrw ḫpr*)[1107] einen anderen Lauf nehmen.

Obwohl der Redakteur der Pije-Stele neue Sinneinheiten bzw. neue Abschnitte nicht (in zwei unterschiedliche Zeilen) trennt, markiert er einige Passagen durch Überschriften. Es sind hauptsächlich Listen (*rdjt rḫ*, *rḫ ḥꜣjjt*, und *rḫ rn jrj*) und Anweisungen (*ḥn n wꜥbw* und *r ḥn n=sn*)[1108].

1100 wie *ḏd mdw jn* in C. 2 und in C. 15, *dj.n=j n=k* in C. 2 und *n šr njswt Wn* in C. 15, also innerhalb der bildlichen Darstellung bzw. Inszenierung, in der die göttliche/königliche dauernd wirkende Macht präsentiert und demonstriert wird.

1101 Wie die Analyse der Pije-Stele zeigt, ist der König in diesem Text als Ritualvollzieher zu sehen. Er ist derjenige, der für Reinheit sorgt und kultische Handlung garantiert. So häufen sich im Text Beschreibungen von Ritualen und Kulthandlungen (Pije ist natürlich der Hauptakteur dabei): *jrjt ꜥbw* in Z. 98, 100, 101, *wḏꜣ ḥm=f* in Z. 97, 98, 101 zweimal und 102, *jrjt n=f ntw-ꜥ nb*, *ꜥḳ=f* in Z. 98, *jrjt ꜥꜣbt ꜥꜣt* in Z. 98, 102, *swꜥb=f* in Z. 101, 103, *jꜥj ḥr=f* in Z. 102, *jjt m wḏꜣ* in Z. 103, *jrjt pr-dwꜣt* in Z. 103, *msj n=f* in Z. 103, *ṯs sdb* in Z. 103, *jnjt n=f* in Z. 103, *ṯsjt ḫndw* in Z. 103/104, *sḏ swj* in Z. 104, *sn ꜥꜣwj* in Z. 104, *mꜣꜣ jt=f* in Z. 104, *ḏsr mꜥnḏt* in Z. 104, *jnjt ꜥꜣwj* in Z. 104, *ḥn n wꜥbw* in Z. 105, *jjt m ꜥḳ* in Z. 105, *šms ꜥnjjt* in Z. 105, *ḏꜣjjt r mrjjt* in Z. 106 und *jrjt jmꜣw n ḥm=f* in Z. 106.

1102 Wie die Ankunft Pijes im Hafen von Hasengau in Z. 30: *prjt ḥm=f, nḥb m smsmw, ṯsjt m wrrjwt.* Hier wie in der folgenden Anmerkung wird klar, dass die königlichen Hofzeremonien und sogar auch die Kriegsführung in diesem Text wie eine Art Ritual präsentiert werden (der König: der Bezwinger, der (Libyer-)Feind, der das Chaos beendet, der von Gott befohlen und gesendet ist).

1103 Der Stil der Kriegstagebücher (auch der Annalen) wie im Text: *gwꜣ r=s* in Z. 31, *jrjt ṯrrj* in Z. 32, *ṯsjt bꜣk* in Z. 32 und *ḏꜣj.t r mrjjt nt Km-wr, jrjt jmꜣw n ḥm=f ḥr rsjt Kꜣ-hn ḥr jꜣbtt nt Km-wr* in Z. 106/107 ist (wie zuvor erwähnt) nicht vom Stil der Ritualtexte zu trennen.

1104 22 Erwähnungen, jeweils in Z. 15, 16, 29, 81, 95 und in Z. 76, 83, 85, 89 und in Z. 17 und in Z. 20 und in Z. 29, 70, 99, 107 und in Z. 61, 64, 84, 98, 109 und in Z.89 und in Z. 154/155.

1105 mit 19 Erwähnungen jeweils in Z. 6, 27, 8, 28, 29, 79, 82, 85 ,77, 9, 12, 25, 113, 2, 120, 124, 127 und 144.

1106 mit 13 Erwähnungen jeweils in Z. 2, 120, 124, 22, 28, 31, 62, 86, 90, 91, 99 und 144.

1107 mit 6 Erwähnungen jeweils in Z. 20, 89, 100, 106, 147 und 96/97.

1108 Insgesamt sind es fünf Überschriften in Z. 9, 17, 21, 105, 114.

Datumsangaben können auch als Gliederungssignale dienen. In der Pije-Stele gibt es drei konkrete Datumsangaben und zwar in Z. 1 (Zeitpunkt der Niederschrift des Textes), Z. 26 (Opetfest in Theben) und Z. 29 (Neujahresfest in Napata).

Einen Bruch in der Erzählfolge bildet der Übergang zwischen der dritten und der vierten Einheit. Die Passage über Memphis beginnt abrupt und ohne lange beschreibenden Kommentar des allwissenden Erzählers mit dessen kurzer Bemerkung: „Darauf wurde nordwärts nach Memphis gefahren“. In den vorherigen Passagen schildert der Erzähler im Gegensatz dazu ausführlich, wie z.B. in der Passage über Hermopolis, in der er erst den Marsch nordwärts, die Ankunft und den Lageraufschlag, dann die Entschlossenheit der Nordkämpfer und die Verriegelung der Stadttore und die Drohung/den Appell Pijes beschreibt. Da die Beschreibung des Erzählers und nicht die Handlung selbst gekürzt ist, weist dies auf eine redaktionelle Kürzung des Verfassers hin. Die Gründe dafür können entweder Raummangel sein, da der Steinmetz sich bereits auf dem Verso befand oder die Absicht des Verfassers, die dramaturgische Entwicklung zu beschleunigen, so dass der Leser sich mitten im Geschehen befindet und nicht erst in den langen Beschreibungsfloskeln, die er von vorherigen Passagen kennt. Leider ist der Anfang der Zeile 85 zerstört, so dass wir nicht wissen, wie der Verfasser diesen Übergang in dem engen Raum gestalten konnte. Nach meinem Ergänzungsvorschlag wäre die Beschleunigung literarisch nicht gelungen. Ein weiterer Grund schließlich könnte die Kürzung seitens des Redakteurs sein, um den Gegner nicht allzu sehr als Lichtfigur erscheinen zu lassen.

STRUKTUR DES HANDLUNGSABLAUFS

Szenische Darstellung: Essenz/Fazit/Zusammenfassung /Inszenierung

Im Giebelfeld der Pije-Stele gibt es eine szenische Darstellung, die nichts anderes als die Wiedergabe einer Sequenz des Textes selbst ist. In dieser Szene erreicht Pije das Ziel seines Feldzugs nach Ägypten, und zwar die absolute Unterwerfung aller Gaufürsten und Herrscher, die in der Koalition gegen ihn waren. Es war also die Absicht von Pije, diese Koalition zu brechen. Mit der prominenten Darstellung ganz oben auf der Vorderseite und als erste Wiedergabe wollte er dies betonen.

Die erste Einheit: Urzustand/Lehre ziehen/Meta-Ebene

Die erste Einheit bilden die Zeilen eins und zwei, die einen Prolog beinhalten und zwar mit Datum (Datierung) und Betreff. Das Datum ist höchst

wahrscheinlich das Datum der Niederschrift dieses Textes. Im Betreff wird die ganze Stele als Königliches Dekret seitens Pijes dargestellt. Er gibt den Nachkommen bekannt, dass seine Taten unübertroffen sind[1109] und dass er als das Abbild Gottes der Herrscher schlechthin ist. Nicht nur als das lebende Bildnis des Atum (der ja Menschengestalt innehat), sondern vor allem der König Pije selbst ist in der Lage, allein und aus eigener Kraft zu handeln. In diesem Dekret fordert König Pije von den Adressaten die Lehre aus der Geschichte (spezifisch seiner Geschichte) zu ziehen. Hier wird klar, warum diese Eroberungsgeschichte überhaupt „veröffentlicht“ wurde[1110]. Der Prolog beginnt mit Überschrift und Betreff in einem neutralen Stil des „Er“-Erzählers, der aber sofort von der individuellen Stimme des Königs als „Ich“-Erzähler abgelöst wird: „Ich bin der König“. In dieser für ägyptische Texte ungewöhnlichen Formulierung besteht der König auf seinem Urrecht als Herrscher, aber vor allem auf seiner freien Handlungskraft, von der im Text immer wieder die Rede ist. In dieser freien „spontanen“ schöpferischen Individualität[1111] liegt die Legitimität des Königs bzw. das Recht, womit er den Anspruch auf die alleinige Herrschaft erhebt.

Die zweite Einheit: Störung des Urzustands/Anfang der eigentlichen Erzählung

Die zweite Einheit beginnt noch in Zeile zwei und läuft bis Zeile 23, wo die eigentliche Geschichte einsetzt. In der dritten Person wird von der Nachricht über die Unruhen im Westen erzählt, die durch Tefnachte verursacht worden sind, und es wird genau geschildert, wie die Koalition gebildet ist und wie sich die Richtung der Gefahr von Westen nach Osten und dann vor allem nach Süden bewegt. Pije nimmt die Nachricht mit Gelassenheit, während seine Generäle in Ägypten, die die Erzählung übernommen haben und

1109 Das Dekret beginnt mit dem Befehl „hört“, was den Eindruck erweckt, die Verkündung habe mündlich stattgefunden. Es betont den Erzählcharakter dieses Textes wie in Volkserzählungen oder Märchen.

1110 Die „Lehre aus der Geschichte zu ziehen“ ist eine geltende Prämisse, die das Geschichtsbewusstsein und das historiographische Interesse der Zeit (das erste Jahrtausend v. Ch.), nicht nur in Ägypten, sondern im gesamten Vorderen Orient bildet, dies im Gegensatz zur modernen, von den alten Griechen stammenden Prämisse der Wissenschaftlichkeit bzw. der Neutralität und Distanziertheit der Geschichtsschreibung. So wird die Gebundenheit ägyptischer historischer Texte an das politische Geschehen so wie die nicht immer deutliche Differenzierung zwischen Fiktion (Literatur) und Geschichte (Historiographie) klarer, vgl. Adam, K.-P. (Hrsg.): Historiographie in der Antike, Beihefte zur Zeitschrift für die altestamentarische Wissenschaft 373, Berlin 2008.; vgl. auch Loprieno, A.: Views of the past in Egypt during the first Millenium BC, in: Tait, J. (ed.): Never had the like occurred. Egypt's view of its past, London 2003, S. 139-154.

1111 Genau wie der Schöpfergott, der allein und durch seine schöpferische Aussprache handelt bzw. befiehlt und damit erschafft.

Pije in der zweiten Person anreden, ihn täglich über die Entwicklungen in Hermopolis benachrichtigen. Erst in der Zeile 8, mit ꜥḥꜥ.n beginnend, ruft Pije in der dritten Person zum Kampf auf und beharrt auf der Abriegelung des Südbereichs vom Hasengau. Sofort umzingeln seine Generäle in Ägypten die Stadt Hermopolis – gleichzeitig sendet Pije eine Armee aus Napata nach Ägypten. Er übernimmt dabei die Erzählung aktiv, fordert seine Soldaten eindringlich auf fair zu sein und versorgt sie mit Anweisungen (Lehre) und Verhaltensregeln, die sie beim Kampf einhalten müssen. In diesem langen Monolog kommt die Polyphonie der Erzählstimmen, die ja im Laufe des Textes immer wieder vorkommen, zur Geltung. Denn Pije bringt seinen Soldaten die Art der Verkündung vom Kampf bei (in Zeile 11) und dabei übernimmt ihre Stimme den Wortlaut der Verkündung. Dasselbe geschieht bei der Beschreibung ihres Verhaltens vor Gott Amun in Theben in Zeile 14. Mit ꜥḥꜥ.n übernimmt kurz der nie explizit erwähnte, allwissende Erzähler die Erzählung der Geschichte und beschreibt, wie sich die Generäle vor Pije verbeugen. Dann taucht der Gesang der Soldaten wieder auf, die bis zum Ende dieser Erzählsequenz ihren klugen und mächtigen König in einer Eulogie loben. In Zeile 15 wird mit einem pw-Satz berichtet, dass sich Pijes Armee mit den Schiffen stromabwärts bewegt habe. Nur durch eine gegnerische Flotte gestört, die sich in Richtung Süden bewegte und die niedergemacht wurde, erreichte die Armee seiner Majestät den Südteil von Herakleopolis. Dann wird der Erzählstrang durch eine Liste der Könige und Fürsten von Unterägypten unterbrochen, eine Liste also der Koalitionspartner des Hauptfeindes Tefnachtes, gegen die die Armee seiner Majestät im weiteren Verlauf der Geschichte vorgehen soll. Diese kleine Liste wurde aus dem Gesamttext hervorgehoben, indem sie mit einer eigenen Überschrift versehen wurde. Dann wird von einem großen Gemetzel unter der Nordkoalition berichtet. Am nächsten Tag setzt die Armee Seiner Majestät den Kampf auf der Westseite fort, nachdem sie den Kanal überquerte. Dann kommt wieder eine gesonderte Liste der Gefallenen, gefolgt von einem Spatium, das für die weitere redaktionelle Analyse von Interesse ist, das aber auch den Erzählfluss noch einmal unterbricht[1112]. In der Zeile 22 wird berichtet, dass es König Nemrud, trotz Belagerung von Hermopolis aus dem Süden gelang, in die Stadt zurückzukehren. Nachdem die Armee seiner Majestät dies wusste, belagerte sie die Stadt von allen Seiten und schickte zu König Pije die Nachrichten über ihre Angriffe.

1112 Dieses Spatium ist das einzige, das zwei Sinneinheiten im Text voneinander trennt. Es ist aber höchstwahrscheinlich ein Spatium, das für die Zahl der Gefallenen gedacht war, dann aber, entweder aus Unkenntnis oder weil die Zahl unsagbar hoch war, nicht gefüllt wurde.

Die dritte Einheit: Pijes Handlung/er nimmt die Sache in die Hand

Die dritte Einheit findet sich in Zeile 23 bis Zeile 84, wobei der allwissende Erzähler berichtet, dass Pije wütend wurde, weil sein Befehl (die Abriegelung des Südens, so dass unterägyptische Truppen nicht wieder zur Unterstützung kommen konnten) nicht befolgt wurde. Dann übernimmt Pije das Wort, und in Form eines Eides beschließt er, nach Vollzug des Neujahrsfestes in Napata und des Opetfestes in Theben persönlich mit einer größeren Armee nach Norden zu kommen, um den Feinden eine Lektion zu erteilen. Pijes Generäle kämpfen weiter (wie der Erzähler noch einmal beschreibt) und versuchen immer wieder vergeblich, seine Zufriedenheit zu erreichen. Parallel dazu beschreibt der Erzähler, wie Pije erst in Napata das Neujahrsfest feiert, in Theben das Opetfest kultisch vollzieht[1113] und somit gesegnet, gereinigt und bevollmächtigt durch Amun (von Napata, aber auch von Theben) wird, dann stromaufwärts in Richtung Hasengau fährt. In Zeile 30 wird die Ankunft Pijes in der Nähe des Hasengaus durch erzählende Infinitive wie in einem Ritual geschildert. Dann beschreibt der Erzähler, wie wütend Pjie war. Danach übernimmt Pije das Wort und schilt seine Armee. Der allwissende Erzähler beschreibt, wie Pije und seine Armee ein Lager im Südwesten von Hermopolis aufschlugen. Der Angriff gegen Hermopolis wird in Kriegstagebuch-Stil (wie in einem Ritual) beschreibend vergegenwärtigt. Mit diesem Angriff beginnt im Text eine größere Sequenz (Z. 31-70), die Hermopolis behandelt und die in Hermopolis geschieht. Hier wird der Schlüsselcharakter der Stadt Hermopolis aus Sicht von Pije klarer. Der Erzähler beschreibt die Unterwerfung bzw. Ergebenheit Hermopolis gegenüber Pije, dem Bezwinger, der die Geschenke bzw. Beute/Tribute empfängt und der auch hier sehr markant als „der König von Unterägypten" bezeichnet wird[1114].Unter den Gaben sind sogar die Krone und vor allem der Uräus (der, der vom Norden ist). Zu den Unterwerfungsritualen gehört auch die Besänftigung des Horus durch Frauen des Gegners – in diesem Falle der Königsgemahlin von Nemrud. Sie fleht die Frauen des Königs (Pije) an, dass sie Pije zu ihren Gunsten umstimmen sollten. Diese verzweifelte Aufforderung wird in einer Rede in der zweiten Person gehalten. Die Rede bzw. Gesang/Lobpreis wird durch die Nemrud-Frau den Pije-Frauen in den Mund gelegt („gebt ihm Lobpreis, siehe, er ist der Schützer...") und setzt sich höchstwahrscheinlich bis zur vorletzten zerstörten Zeile 49 fort. Vermutlich in der zerstörten Zeile 49 beginnt ein Dialog, der wie zumindest

1113 Der Fluss der Erzählung wird durch zwei Datumsangaben vom Neujahrsfest in Napata und Opetfest in Theben markiert.

1114 Wenn er (Pije) und nicht Nemrud damit gemeint ist, vgl. Übersetzung Anm. 91.

in der Gattung der sog. „Königsnovellen“ aus zwei hintereinander folgenden Monologen (Frage und Antwort) besteht.[1115] Unterbrochen werden beide Monologe nur durch den beschreibenden Übergang des allwissenden, immer anwesenden Erzählers. Danach beschreibt der Erzähler, wie Nemrud Pije beschenkt – u. a. erhielt dieser ein Pferd (Symbol für Mut, Ritterlichkeit und Beweglichkeit) und ein Sistrum (Symbol für Besänftigung) – und wie Pije in einer Prozession zum Thoth-Tempel in Hermopolis zog und die Soldaten vom Hasengau jubelten[1116]. Kurz unterbrochen von Soldatengesang, beschreibt der Erzähler den Besuch Pijes im Nemrud-Palast und wie dieser die hungernden Pferde im Stall vorfand, worauf er sich ärgert und in einem Eid (direkte Rede: „So wahr ich lebe und Re mich liebt, ich werde…“) Nemrud tadelt und durch Vermögensbeschlagnahme bestraft. Diese Bestrafungsmaßnahme wird im Folgenden als Modell dienen, das sich zum Unterwerfungsritual wandelt. Auch Peftuabast von Herakleopolis ergibt sich auf der Stelle in Hermopolis, so beschreibt es der Erzähler, der von Peftuabasts anflehendem ergebenden Monolog abgelöst wird. Der Eroberungsmarsch wird fortgesetzt mit einem *Pw*-Satz, der den Raumwechsel signalisiert. So erreicht Pije die Stadt Per-sechem-cheper-Re, die durch den Erzähler als „angefüllt mit unterägyptischen Soldaten“ beschrieben wird[1117]. Pije droht den verbarrikadierten Soldaten in einem/r Monolog/Rede/Appell, der mit literarisch-phraseologisch gebundener Sprache die Sinnlosigkeit des Widerstandes demonstriert[1118]. Der Erzähler gibt den Nordkämpfern das Wort, und sie antworten mit einem Lobgesang (Chor) und bitten um die Freilassung und das Beenden der Belagerung. Der Erzähler beschreibt weiter den königlichen Einzug in die Stadt und die friedliche Übergabe des Stadtvermögens an das königliche Schatzhaus. Dieses Modell (Belagerung – Appell – friedlicher Einzug) wird an dieser Stelle wie ein Erfolgsmodell präsentiert. Dies ist die absolute Unterwerfung unter den König, der durch Gotteswahl (affiliatives Erbe[1119]) legitimiert wird.

1115 vgl. Hoffmann, B.: Die Königsnovelle, S. 52.

1116 Wie es in Lobpreisungen üblich ist, ist ein Teil des Gesangs die Erweiterung bzw. Anspielung auf die Namen der zu lobenden Person (König), in diesem Fall wird auf *sḥtp tꜣwj=f* im Namen von Pije angespielt, vgl. Hoffmann, B.: Die Königsnovelle, S. 52

1117 Man weiß von Zeile 4, dass die Stadt Per-sechem-cheper-Re ebenso wie andere Städte in oberägyptischen Bezirken ihre Tore den Truppen des Nordens öffnen mussten.

1118 vgl. die markante Umfunktionierung von dem in Papyrus Lansing erwähnten Ausdruck „die im Tode leben“ in einen neuen Zusammenhang, und zwar statt Tadel an dem Beruf Soldat gegenüber dem Beruf des Schreibers, nun Pijes Demonstration der Sinnlosigkeit des Widerstandes seitens der Nordkämpfer, vgl. auch meine Anm. 153 in der Übersetzung.

1119 zu Affiliation und Filiation vgl. Said, E. W.: Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt/Main 1997, S.11.

Dieses Modell wird direkt im Anschluss an diese Passage durch die ebenfalls friedliche Eroberung (Verriegelung[1120] – Belagerung – Appell/Drohung – friedlicher Einzug) Meidums als Erfolgsmodell bestätigt. Diese Betonung der „friedlichen" Unterwerfung lässt zugleich Memphis/Tefnachte als den großen Widersacher, der nur militärisch bezwungen werden kann, erscheinen[1121]. Die Eroberung Meidums wird vom Erzähler nur durch Pijes kurzen Monolog, eigentlich eine Bedrohung, aber ohne Gegenrede oder Gesang seitens Meidums beschrieben. Die restlichen Passagen werden wegen ihrer Selbstverständlichkeit ausgelassen oder möglicherweise deshalb, weil Meidum nicht so wichtig ist oder weil der Autor eine Überdehnung vermeiden wollte. Auch die Stadt El-Lischt, die mit Nordkämpfern angefüllt war, öffnet sich sofort ohne Appell, und die Beschreibung des Erzählers wird durch den kurzen Gesang/Lobpreis (als ob es nur ein Ausschnitt aus einem längeren Gedicht wäre) der Nordkämpfer unterbrochen. Mit der üblichen Opferung an die Stadtgötter und der Überweisung des Stadtvermögens an das Schatzhaus des Königs und des Amuns in Karnak endet diese Einheit plötzlich. Das Ende bzw. der Anfang der neuen Erzähleinheit wird, wie vorher erwähnt, nicht markiert, an dieser Stelle jedoch durch einen redaktionellen Bruch in der Erzählfolge signalisiert[1122].

Die vierte Einheit: Pije auf dem Thron beider Länder/dem Gipfel/Höhepunkt/Erfolg in Memphis

Dieser Abschnitt umfasst die Zeilen 85 bis 100 und bildet den Höhepunkt dieser Eroberungsreise. Die Tatsache, dass die Passage über Hermopolis viel mehr Raum in Anspruch nimmt, als dies bei Memphis der Fall ist, lässt sich durch eine absichtliche redaktionelle Kürzung erklären. Diese Kürzung erfolgte höchstwahrscheinlich, um den Widersacher bzw. die traditionelle Hochburg des Nordens nicht als das Höchste oder das Wichtigste erscheinen zu lassen. Dies gilt genau so für den selten auftretenden oder zu Wort kommenden Tefnachte, der sich zudem am Ende des Textes sogar nur brieflich unterwirft, wenn er z.B. einen Vasallen wie König Nemrud, den man gerne schilt, seine schwache Argumentation vortragen lässt. Das erklärt auch – wie ich vorher angedeutet habe – warum Pije in seinem Appell

1120 Die Stadt Meidum verschließt ihre Tore in einer Art Starrheit, die im Text mit der Metapher „den Mund aus Angst verschlossen haben" auf die Stadt übertragen sein könnte, vgl. Zeile 82.

1121 also die Übelgesinnten, die Pije in Zeile 86 als diejenigen, die hingerichtet werden sollen, beschreibt.

1122 Vgl. Übersetzung Anm. 972.

an Memphis, sich zu unterwerfen, diese als die Residenz des Schu bezeichnet. Denn damit wird Memphis, die traditionelle Hauptstadt, auf eine mythische bzw. vorzeitliche Ebene reduziert bzw. abstrahiert und somit neutralisiert, die politische, historische Ebene dagegen ausgelassen. Das traditionell memphitische „Geb-Legitimationsmodell", also das Herrschaftserbe des Erstgeborenen (*jrj-pꜥt*)[1123] wird durch das „Schu-Legitimationsmodell", also die Herrschaft durch Gotteswahl/Gotteswillen des Erstgeschaffenen, ersetzt. So wird das Vorgehen Pijes Memphis gegenüber religiös begründet[1124]. Pije, der Gesandte Gottes, der nur gemäß Gotteswillen handelt, der seinen Soldaten die rituelle Waschung vor Antritt in Theben vorschreibt, versucht mit seiner Eroberung in Memphis Ordnung zu schaffen, die Befreiung von den Übelgesinnten zu erreichen und somit die religiös-rituelle Reinheit in Memphis wiederherzustellen[1125]. Dieser Abschnitt über Memphis bildet trotz der Kürze einen Wendepunkt in der Erzählung, denn die nächsten zwei Erzähleinheiten bilden den herrschaftsritual-betonenden Abschluss (das Finale) der Erzählung, indem die Wiederherstellung des Urzustandes befestigt, ausgerufen (erklärt) und gefeiert wird. Erstaunlich ist auch, dass Pije dann den Thron (wider Erwarten, aber wohl bewusst) nicht in Memphis besteigt, sondern ihm die Übergabe der (unterägyptischen) Krone und des (unterägyptischen) Uräus in Hermopolis – also im Süden (dem traditionellen Einflussgebiet der Kuschiten) – ausreichend erscheint.

Die vierte Einheit beginnt mit dem Appell Pijes an Memphis, sich zu öffnen, denn er wolle nur die Götter ehren und in Frieden nordwärts vorbeiziehen, die Menschen hätten nichts zu befürchten, denn es würden, wie in Per-sechem-cheper-Re und Meidum nur die Übelgesinnten hingerichtet. Dann beschreibt der Erzähler, wie die Stadt Memphis mit einem Gegenangriff auf Pijes Angebot antwortet. Er beschreibt weiter die Ankunft des

---

1123 Von Horus ist hier (in Memphis) bei Pije nicht die Rede, lediglich später in Heliopolis: „Horus geliebt von Heliopolis" in Zeile 105.

1124 Dies wird noch einmal explizit in Z. 92 erwähnt: „Ich wusste, dass dies mit ihr (der Stadt Memphis) passieren würde auf Befehl des Amun hin".

1125 Aus dieser Situation heraus erklärt sich die Notwendigkeit der neuen Begründung der traditionellen memphitischen Herrschaftsvorstellung (das *jrj-pꜥt*-Modell) in einem Akt der „Selbstinszenierung" und zwar mit einer neuen Schöpfungslehre. Diese Schöpfungslehre, die bis dahin in der Forschung isoliert dem Denkmal Memphitischer Theologie zugeschrieben und deshalb als Götterlehre bezeichnet wurde, die von der politischen Lehre getrennt zu sehen sei, bringt Memphis erneut in die historisch-politische Auseinandersetzung um die Herrschaft ein und damit gewinnt das *jrj-pꜥt*-Modell mit seiner traditionsgemäßen Thronbesteigungszeremonie in Memphis seine Bedeutung wieder. Und so können die Traditionalisten oder diejenigen, die Traditionalisten sein wollten – also die Kuschiten (gerade Schabaka, der begriffen hatte, dass es ohne den Norden keine stabile Herrschaft für ihn und seine Nachfolger geben würde) – ihre Herrschaft aus der Vergangenheit heraus legitimieren. Dies ist meiner Meinung nach die Geburtsstunde des Archaismus in der Spätzeit.

Feindes Tefnachte nachts (hinterhältig, feige, verschlossen) in Memphis. Tefnachte versucht in einer Rede (ohne Antwort), seine Soldaten zu motivieren, dem Angriff stand zu halten, indem er (im Gegensatz zur vorherigen Erzählstrategie bei anderen Städten) ihnen die Stärke von Memphis vor Augen führt[1126]. Er bleibt nicht in Memphis, um Pije persönlich entgegen zu stehen, sondern behauptet (als Vorwand?), dass er die Koalition um ihn im Norden verstärken wolle, indem er die dortigen Gaufürsten beschenken (bestechen) wolle und dann mit ihnen zurückkommen werde. Der Erzähler lässt die Flucht des Tefnachte aus Memphis nicht unkommentiert und beschreibt sie als Flucht nordwärts aus Angst mit einem Pferd (Symbol der Beweglichkeit im Gegensatz zu Pije, jedoch negativ besetzt als Fluchtmittel und nicht etwa ein ritterlicher Mutbeweis), jedoch ohne einen Streitwagen: demnach wollte er also fliehen und nicht kämpfen. In der nächsten Passage (die mit einem neuen Tagesanbruch signalisiert wird) beschreibt der Erzähler Pijes Ankunft vor Memphis, wie er dann vor einer starken, schwer angreifbaren Stadt steht und sich mit seinen Generälen und Soldaten berät. Die Vorschläge der Soldaten (in mehreren direkten Reden, die vom Erzähler kurz eingeleitet sind) bilden für Pije keinen konstruktiven Rat, vielmehr sind sie wichtig, um die Entfaltung seines unaufhaltsamen Eroberungsdrangs hervorzuheben. Hier wiederum bilden die Wortmeldungen weniger einen Dialog, als einzeln nebeneinander rufende Stimmen aus der Menge (Chor). Dann beschreibt der Erzähler den Wutausbruch Pijes, der wütend schwört, Memphis so schnell wie bei einer Flut zu erobern. Es folgt noch einmal die Polyphonie der Stimmen, denn der Erzähler berichtet, dass Pije im Voraus wiedergibt, was die Menschen aus dem Norden und dem Süden nach dem Fall von Memphis sagen werden. Dann kehrt er wieder zur direkten königlichen Rede zurück: „Ich werde sie packen...“. Der Erzähler berichtet weiterhin von der Erstürmung der Stadt Memphis überraschend vom Hafen aus, von wo niemand einen Angriff erwartet hat. Pije kämpft persönlich und motiviert seine Soldaten mit einer Rede: „Vorwärts, gegen sie, stürzt die Festungsmauer...“. Daraufhin – so berichtet der Erzähler wieder – sind viele Menschen gefallen bzw. viele Gefangene zu dem Ort gebracht worden, an dem sich seine Majestät aufhielt. Am zweiten Tag (nach dem Sturm) war dann die eigentliche Aufgabe Pijes zu erfüllen und Memphis wieder rituell zu reinigen und die Tempel den Göttern (wie sie im Urzu-

1126 Später in der Erzählung, vgl. Z. 90, beschreibt der Erzähler tatsächlich, wie Pije Memphis' Befestigung als stark empfand. In diesem Fall dient die Beschreibung von Memphis als Herausforderung an Pijes militärische Fähigkeiten (er konnte das bestens beweisen) und nicht, um die Stärke von Memphis zu betonen.

stand waren) zu weihen[1127]. Dementsprechend endet die vierte Sinneinheit mit einer Ritualszene, in der der Besuch Pijes im Ptah-Tempel wie ein Ritual (der Besuch beinhaltet tatsächlich Reinigungsrituale und Opferung) mit erzählenden Infinitiven beschrieben wird, während die Gebiete um Memphis herum – so der Erzähler – nach und nach ihre Festungen öffnen und sich unterägyptische Könige, Häuptlinge und Erbprinzen in Memphis unterwerfen, gleichzeitig die Schatzhäuser von Memphis beschlagnahmt und dem Gottesbesitz des Amun aber auch (und das ist neu) dem Ptah zugewiesen werden.

Die fünfte Einheit: Herrschafts-/Unterwerfungsrituale, Pilgermarsch nach Heliopolis

Eine ganz andere Zielsetzung hat diese Einheit (Z. 100-120), denn es ist nicht mehr die militärische Überlegenheit der Kuschiten, die bewiesen werden muss, sondern Pijes Fähigkeit, die Königs-Herrschaft rituell auszuüben. Die Passage beginnt mit Tagesanbruch und mit einer Richtungsänderung: statt nach Norden begibt sich der König jetzt nach Osten und demonstriert sein religiöses Wissen bzw. sein Wissen um die Ritualausführung[1128]. Die Anweisung des Königs an die Wab-Priester,[1129] ebenso die Akzeptanz der ansässigen Elite des Nordens (also jene Vertreter des traditionellen *jrj-p*^{c}*t* Erbprinzips), beides legitimiert bzw. bevollmächtigt Pije, gehört aber auch zu seiner Herrschaftsdemonstration. All dies bezeichne ich als Herrschafts-/Unterwerfungsrituale, die nach der militärischen Eroberung zu vollziehen waren, um Tefnachte endgültig zu besiegen bzw. die Macht über beide Länder ein für alle Mal zu erhalten[1130]. Die gesamten Reinigungsrituale, die Opferung, die Prozession über Cher-aha und der Besuch des Hohen Sandes und des Benben-Hauses in Heliopolis (nur unterbrochen von Pjies Anweisungen an die Wab-Priester in direkter Rede, gefolgt von dem Gesang der Priester) werden im Sprachgebrauch des er-

1127 Pije setzt die Wab-Priester an ihrem Standort (Ämter) ein. Die Wab-Priester sind natürlich diejenigen, die für die Reinigungsrituale zuständig sind, sie sind aber auch die breite Masse der Priester. Pije hat also mit ihrem Wiedereinsetzen die Priesterschaft als Institution erneuert.

1128 Zu Pije als Pilger und Wissender von Ritualen und Metamorphosen des Sonnengottes vgl. Kákosy, L.: King Piye in Heliopolis, in: Bács, T. A. (ed.): A Tribute to Excellence Studies offered in Honor of E. Gaál U. Luft and L. Török, Studia Aegyptiaca XVII, Budapest 2002, S. 321- 331; und Gozzoli, R. B.: The Triumphal Stele of Piye as Sanctification of a King, GM 182, 2001, S. 59-67.

1129 Vgl. die Amtseinsetzung der Wab-Priester durch Pije in Z. 97.

1130 Allerdings war die Anerkennung von Pije – wie sich später herausgestellt hat – nur ein nominelles Bekenntnis des Nordens, so dass Pijes Nachfolger Schabaka sich selbst noch einmal der Frage nach einer stabilen und legitimen Herrschaft nach der militärischen Eroberung stellen musste, was letztlich zu dem Kompromiss im Text des Denkmals Memphitischer Theologie geführt hat.

zählenden Infinitivs beschrieben und vorgestellt. Der Besuch wird sehr detailliert und lebendig geschildert – wie die Beschreibung einer Pilgerzeremonie – und durch den erzählenden Infinitiv vergegenwärtigt, verewigt, in der Weise also, wie es sich für einen Königsbesuch von Heliopolis gehört. In den Anweisungen Pijes, die mit einer Überschrift versehen sind, besteht der König auf seinem alleinigen Recht des Betretens des Benben-Hauses, und er erwähnt emphatisch das Auflegen eines Tonsiegels mit dem königlichen Siegel. Der Erzähler beschreibt, wie die Priester sich auf den Bauch niederwerfen. Dann übernehmen sie das Wort und loben den Horus, geliebt von Heliopolis (und nicht Memphis). Die Prozession in Heliopolis wird mit dem Besuch des Atum-Chepri-Hauses, also der letzten Form des Sonnengottes (neben der Re und Atum- Phase) beendet. Noch in Heliopolis – so beschreibt der Erzähler – unterwirft sich König Osorkon IV. von Bubastis. Mit dem neuen Tagesanbruch wird die Ankunft und das Aufstellen eines Pavillons für Pije östlich von Kem-wer in einem ritualhaften Kriegstagebuchsprachstil mit erzählenden Infinitiven beschrieben. Dann wird berichtet, dass die Fürsten des Nordens zu Pije eilen, und dies mit einem *Pw*-Satz, der sonst im Text das Vorankommen Pijes weiter in Richtung Norden beschreibt. Hier kommt der Norden bzw. kommen die Repräsentanten des Nordens aus dem Westen, dem Osten und aus dem zentralen Bereich des Delta zu Pije – und nicht umgekehrt. Dabei tritt auch Padiese auf und hält eine Rede, in der er Pije nach Kem-wer bzw. in seinen Palast einlädt und in der er ihm die Geschenke bzw. Gaben aufzählt, die er (Padiese) Pije geben möchte. Padiese unterwirft sich hier eindeutig und bietet ihm dabei konkret die Legitimation ägyptischer traditioneller Königshäuser an, denn er will Pije nicht nur sein Vermögen, sondern auch (und das ist hier wichtig) den Besitz seines Vaters offen legen. Er (Padiese) als Kronprinz (*jrj-p*^{c}*t*) des Königs Juwapet II. vermacht also sein Erbe und das seines Vaters an Pije. Er schlägt sogar in seinem Reinigungseid[1131] vor, dass alle

1131 Der Reinigungseid gilt nach Grieshammer als negatives Sündenbekenntnis und wurde geleistet von Königen, aber auch von Priestern vor dem Betreten von sakralen Räumen, vgl. Grieshammer, R.: Zum „Sitz im Leben" des negativen Sündenbekenntnisses, in: ZDMG Suppl. II, Berlin 1974, S. 19-25 und Blumenthal, E.: Die Reinheit des Grabschänders, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 47-56 besonders S. 55. Hier wird der Reinigungseid als Bekenntnis vor König Pije und vor dem Betreten des Königspalastes ausgeführt. Dies wird besonders klar, betrachtet man das Verbot des Betretens des Pije-Palastes gegenüber Peftuabast von Herakleopolis, Osorkon von Bubastis und Juwapet von Leontopolis, weil sie unbeschnitten waren und Fisch gegessen hatten, während Nemrud allein eintreten durfte, vgl. Z. 148-152. Es wird klar, dass die Sakralisierung des Königs, der über Gottes Macht und Vollmacht verfügt, hier nicht über die übliche Vermittlerrolle des Königs als Gottessohn stattfindet, sondern eher durch seine Wirksamkeit, die er bewiesen hat (ähnlich wie Geb im Naos von El Arisch durch Gewalteinnahme/Eroberung „*jtj*" seine Wirksamkeit gezeigt hat), bevor er auf den Thron stieg, vgl. Verhoeven, U.: Eine Vergewaltigung? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leu-

anderen Königshäuser und Fürstentümer des Nordens ebenso handeln sollen. Vor diesem Reinigungseid aber beschreibt der Erzähler, wie Pije dem Gott Horus-Chenticheti in seinem Tempel Opfer darbringt und wie er sich danach zum Haus des Padiese begibt und dessen Geschenke empfängt. Der Reinigungseid fand in Anwesenheit der „Könige und Fürsten von Unterägypten" statt, sie sind nämlich das Ziel dieses Eides, denn sie bezeugen, dass Padiese nichts von seinem Vermögen und vor allem nichts von seinem Erbe verbirgt, werden aber gleichzeitig von ihm aufgefordert dasselbe zu tun, nämlich die Habe ihres Vaterhauses (*ḫt nbt n pr jt=tn*) an Pije weiter zu geben. Sie (Könige und Fürsten des Nordens) übernehmen dann diese Rede und erklären ihre Bereitschaft dazu. Dann wird der Erzählfluss unterbrochen, durch eine Liste (mit Überschrift), die dokumentarisch die Namen der Könige und Fürsten festhält, die diese (Erb/Herrschafts-)Übergabe vollzogen und vor allem bezeugt haben. In der Liste sind nur bzw. fast ausschließlich unterägyptische Herrschaftsvertreter aufgezählt[1132], dagegen sind die Könige von Hermopolis und Herakleopolis nicht mehr in dieser Liste erwähnt, obwohl sie Tefnachtes Koalition angehörten, da sie direkt aus dem Einflussgebiet der Kuschiten (Oberägypten: das Pije vorher in Z. 8 als *Kmt* bezeichnet hat) stammen und deshalb in besonderer Weise als Verräter (der eigenen Sache) vorher bestraft – aber nicht getötet – und damit zurückgewonnen und wieder eingegliedert wurden. Mit diesem Pakt endet die fünfte Einheit, und es bleibt allein, die dramatische Aufgabe des Widersachers Tefnachtes zu schildern, der jetzt keinen Einfluss mehr besitzt und die ruhmreiche Rückkehr des Eroberers, des Siegers Pijes, geliebt von Theben, zu feiern.

Die sechste Einheit: Der Süden/Rückkehr/Urzustand/Tefnachte gibt auf/ thebanisches Schlusslied

Die Einheit (Z. 120-158) beginnt mit Nachrichten über Unruhen in Mesed (bei dem heutigen Tal Mostei, 15 km nördlich von Athribis, das zwischen dem Einflussgebiet des Padiese und Tefnachtes Gau liegt[1133]): „Er (wahrscheinlich ein Ortsherrscher[1134]) will Feuer an [sein] Schatzhaus legen...

---

ven 1991, S. 328; vgl hierzu aber Meeks, D. Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, in MIFAO 125, Kairo 2006, S. 267-270, ebenso 380.

1132 Es sind die Herrscher der unterägyptischen Gaue: 1, 2, 9, 11, 12,13, 15, 16, 17, 18 und 20 benannt.

1133 Man kann sagen, dass es sich um eine Grenzstreitigkeit handelt, die Pije zugunsten von Padiese entscheidet.

1134 nicht Tefnachte selbst, da er sich direkt im Anschluss unterwerfen wird. Außerdem erwähnten die Soldaten Pijes, dass sie alle, die dort waren, getötet haben. Das bedeutet, dass Tefnachte nicht dort war oder wieder geflohen ist.

nachdem er Mesed befestigt hat" so berichtet der Bote. Der Erzähler beschreibt, wie Pije einige Kämpfer (nicht eine Armee, denn das hätte sich nicht gelohnt) als Hilfe und Unterstützung für Padiese schickt. Nach ihrer Rückkehr berichten die Kämpfer, dass sie alle Menschen, die sie dort vorfanden, töteten. Der Erzähler berichtet weiter, dass Pije Padiese vermutlich mit Mesed beschenkt (d.h. die Ortschaft wurde Athribis angegliedert und ist nun nicht mehr im Gau von Tefnachte). Tefnachte hört davon – so der Erzähler – und lässt eine Schmeichelbotschaft an Pije schicken. Hier beginnt der letzte Monolog des gesamten Textes (abgesehen von dem thebanischen Schlusslied, das aber eher ein Chorgesang der Menge, die rechts und links bzw. westlich und östlich des Nilufers stand, und weniger ein Monolog ist). Auffallend ist die literarische bildreiche Sprache des Tefnachte. Er schildert König Pijes Stärke als den Inbegriff der Macht, der gegenüber sich nichts in den Weg stellen kann. Er betont die Tatsache, dass Pije der Herrscher des Südlandes ist, gewalttätig wie Nebti (der Herr von Ombos, also Seth) und kämpferisch wie Month (der thebanische Kriegsgott). Er selbst hingegen ist der Tadelnswerte, der Verbrecher, der aus Angst und Elend nicht einmal mehr in der Lage ist zu verzweifeln. Ein Motiv, das schon in den ägyptichen Harfnerlieder verwendet wird. Er ist also der Schuldige, der sich von Sünden reinigen muss. Er, Tefnachte, der der eigentliche Priester der Neith ist (vgl. Z. 19) begibt sich in den Bußzustand (Schwäche, kahler Kopf und Schmutz), eigentlich ein Fasten, bis durch Pijes von Tefnachte erwünschte Vergebung Neith (Kriegsgöttin des Nordens) zu seinen Gunsten besänftigt wird. Er bittet um Befreiung von dieser miserablen Lage, um Reinigung von seinen abscheulichen Taten und bittet, dass Pije sein Gesicht nicht mehr gegen ihn (Tefnachte) wende. Natürlich ist hier gemeint, dass Pije Tefnachte nicht mehr verfolgen bzw. bekämpfen soll. Das Bild des Gesichtwendens und des Verbrennens in der Feuersglut des Pije entspricht bzw. korreliert mit dem Wunsch, losgesprochen zu werden, fliehen zu können, von dem Ort, wo Seine Majestät sich aufhält, und deshalb zwar in Anwesenheit von Gesandten des Pije, nicht aber vor ihm (Pije) selbst, den Reinigungseid leisten zu dürfen. In diesem Abschnitt versucht der Autor, das Problem der Nicht-Anwesenheit des Tefnachte zu lösen, da dieser sich eben nicht auf den Bauch vor seiner Majestät niederwerfen wollte bzw. die Vollkommenheit seiner Majestät nicht zu sehen wünschte, wie es bis dahin laut Text bei allen anderen Gegnern des Pijes der Fall war. So musste der Autor mit einer anderen Erzählstrategie diese Verweigerung der physischen Unterwerfung umgehen. Das Ergebnis ist das vorliegende literarische Bild des Fliehens, um nicht zu verglühen und um – wie eine harmlose Pflanze – weit entfernt und im Stillen zu wachsen und für immer in Dankbarkeit zu leben. Dann berichtet der

Erzähler, wie Pije einen Vorlese-Priester und einen General zu Tefnachte schickt, wie dieser zum Tempel geht und in Anwesenheit der Gesandten Pijes einen Reinigungseid ablegt. Der Eid ist – wie üblich – in Form eines negativen Sündenbekenntnisses formuliert, findet aber im Tempel und nicht – wie sonst üblich – vor dem Betreten des Tempels statt. Möglicherweise fand das Geschehen zwar im Tempel statt, jedoch vor dem Betreten der sakralen Bereiche des Tempels (vermutlich im eigentlichen Sanktuar im Südbereich des Neith-Tempels in Sais).

Seine Majestät war da – so der Erzähler – zum ersten Mal zufrieden. Dann kommt die Nachricht, dass sich auch die letzten Ortschaften ergeben haben. Ungewöhnlich ist hieran, dass die letzten noch nicht unterworfenen Gebiete in Oberägypten liegen und zwar im 22. Oberägyptischen Gau (Aphroditopolis). Dieser Gau ist der nördlichste oberägyptische Gau, der gegenüber Meidum und nördlich noch von Herakleopolis liegt, und wurde vermutlich von Pije nicht mehr als Oberägypten angesehen. Dann beginnt eine merkwürdige Szene, in der vier Könige mit Geschenken (unter anderem Diademen und Uräen) den Palast des Pije betreten möchten, um die Erde vor ihm zu küssen und „um seine Vollkommenheit zu sehen". Sie werden beschrieben als „die mit den Beinen wie die der Frauen". Wahrscheinlich ist damit gemeint, dass sie aus Angst eingeschüchtert waren und mit geknickten – nicht geraden Beinen (nicht selbstbewusst?) – standen[1135]. Drei dieser vier Könige werden aufgehalten bzw. abgewiesen, da sie unrein seien[1136]. Hier sind, wie dies im Text feststellbar ist, zwei verschiedene Arten der Unreinheit zu unterscheiden. Die eine ist die „moralische Unreinheit", die man durch Reinigungseide und Buße beseitigen kann und die andere ist unabwendbar, das ist die Unreinheit des Unbeschnittenen und des „Fisch-Essers". Die drei erfüllen die Voraussetzung der rituellen Reinheit nicht, offensichtlich aus individuellen, nicht aus ethnischen oder lokalbezogenen (Nord- oder Südangehörigkeit) Gründen. Denn die vier Herrscher sind teilweise miteinander verwandt: Peftuabast ist der Neffe von Nemrud, Juwapet II. ist der Nachfolger von Nemruds Bruder Rudjemen II., und Osorkon IV. ist ebenfalls mit Nemrud über seinen Großvater verwandt. Fest steht, dass Nemrud eine Generation älter ist (er stammt aus der Generation von Takelot III., Rudjemen II. und Scheschonq V.) als die anderen drei (Peftuabast, Juwapet II. und Osorkon IV.). Ob das Alter hier überhaupt eine Rolle spielt, sei dahin gestellt, denn sie alle sind über das Beschneidungsal-

1135 Pije wird im thebanischen Schlusslied (Z. 157/8) als „mächtiger Herrscher, der Stiere zu Frauen macht" beschrieben, das wäre eine Erklärung für die Bezeichnung der von ihm besiegten Könige als die mit den Beinen wie die der Frauen.

1136 Dies sind Peftuajbast von Herakleopolis, Osorkon IV. von Bubastis und Juwapet II. von Leontopolis.

ter heraus. Vielleicht stellt diese Passage nur ein dramaturgisches Mittel dar, um Pije (bzw. seine Göttlichkeit und Reinheit) hervorzuheben. Anschließend beschreibt der Erzähler, wie die Schiffe Kostbarkeiten des Nordens (einschließlich die des Libanons und Syriens) aufladen. Schließlich schildert der Erzähler, wie Pije voller Freude südwärts fährt und wie die versammelte Menge am Nilufer rechts und links jubelt. Der Gesang des Chores löst den Erzähler ab und setzt den rhythmischen Beiklang des Südwärtsschiffens fort. Das Lied lobt mit stark thebanischem Einfluss (Akzentuierung) den König Pije, der geliebt wird von Theben, als der Eroberer und Bezwinger des Nordlandes.

3.3 SEMANTISCHE ANALYSE

Hier wird der Versuch der Zusammenfassung der Hauptsinnstränge des Textes der Pije-Stele unternommen, mit dem Wissen, dass ein derartiges literarisches Werk nicht nur aus einer Perspektive betrachtet und nicht nur auf einige Sinnlinien reduziert werden darf.

3.3.1 WORTSEMANTIK

Zur Semantik gilt erneut das, was vorher schon in der semantischen Analyse der Memphitischen Theologie gesagt wurde, dass es nämlich in sich lohnenswert wäre, einige Begriffe und Motive der Pije-Stele nach ihren syntagmatischen und paradigmatischen Sinnkomponenten zu untersuchen, dies aber sprengt den Rahmen meiner Untersuchung. Begriffe, die im Bereich der Königsideologie und des sakralen Königtums feststehen, sind Beispiele solcher untersuchungswerten Schlüsselwörter. Was mit dem Wort König im Text gemeint ist, wird beispielsweise in verschiedenen Zusammenhängen deutlich. Es ist auf jeden Fall auffällig, dass im Text oder sogar manchmal in demselben Satz mehrere Personen als König bezeichnet werden. Was die Komponenten njswt und bjtj betrifft, so verweise ich nochmals auf die Arbeit von H. Roeder „Mit dem Auge sehen".[1137] Auch der Begriff kmt wird durch Pije ungewöhnlich benutzt, es wird damit nämlich allein der Südbereich Ägyptens angesprochen, der im Herrschaftsgebiet Pijes liegt bzw. sich ihm gegenüber loyal verhält. Der Eid als Motiv im Text eignet sich meiner Meinung nach ebenso als semantisches Feld, da er die Berührungen zwischen königlichen und sakralen Sphären versinnbildlicht. Der Tagesanbruch als Motiv in der Pije-Stele ist mit Pije selbst als Lichtfigur bzw. mit seinem Fortschreiten nordwärts verbunden, parallel dazu ist der Westen das Sinnbild der dunklen Mächte, der Übelgesinnten bzw. der Widersacher, die die Ordnung durch Chaos in Gefahr bringen.

3.3.2 TEXTSEMANTIK

In der semantischen Analyse ist es vor allem die Aufgabe der Textsemantik, den Text in seinem Aufeinander-Bezogen-Sein, was seinen Sinngehalt anbetrifft, hervorzuheben. Um der Textwelt näher zu kommen, muss zunächst ein semantisches Inventar erstellt werden, anhand dessen die Sinnlinien dieses Textes deutlich werden.

1137 Roeder, H.: Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten-Kulttexten, AGA 16, Heidelberg 1996.

SEMANTISCHES INVENTAR

Aufgrund des Umfangs der Pije-Stele wird das semantische Inventar hier direkt in Gruppen nach semantisch verwandten Wörtern wiedergegeben:

Ausdrücke, die *Herrschaft* und *Königtum* betreffen, sind insgesamt *296 mal* erwähnt, davon 156 mal königliche Epitheta, 61 mal das Wort König, 94 mal das Wort Majestät, 1 mal erscheint das Wort Pharao. *Andere Herrschaftsaspekte* werden *138 mal* erwähnt, so der Königsbefehl 9 mal, die Königsveranlassung 28 mal, das Zuwenden des königlichen Gesichts 8 mal, Diadem 2 mal, Krone 2 mal, Uräus 2 mal, Palast 9 mal, Handeln 3 mal, Kraft 1 mal, Thron 4 mal, Herrscher 12 mal, Erbprinz 7 mal, Fürst 40 mal oder Häuptling der Ma 11 mal.

Kampfhandlungen oder *Kampfgerät* wurden im Text *280 mal* erwähnt. Das Wort Armee wurde 39 mal erwähnt, schwach 2 mal, fliehen 3 mal, ergreifen (*jtj*) 10 mal, Month 1 mal, Tribute 3 mal, Gaben 4 mal, Beute 2 mal, Anflehen 1 mal, Schiffe 16 mal, Pferde 14 mal, Feigling 1 mal, schlagen 1 mal, Fingergeschmack 1 mal, Inbesitznehmen (*ḥ3ḳ*) 4 mal, abriegeln 6 mal, Kampfankündigung 2 mal, Fußvolk 1 mal, Reiterei 1 mal, bauen 1 mal, Neith 2 mal, zu seinen Füßen 2 mal, Gemetzel 2 mal, öffnen 2 mal, erobern 1 mal, Soldaten 7 mal, Truppen 4 mal, wie Wolkenbruch stürmen 3 mal, bedrängen (*gw3*) 5 mal, umzingeln 3 mal, Kampf 18 mal, Mauer 19 mal, nicht zufrieden 9 mal, verriegeln 3 mal, Generäle 2 mal, senden 4 mal, Widerstand 1 mal, kämpfen (*ᶜḥ3*) 28 mal, Hilfstruppen 1 mal, Schutz 1 mal, Schlacht 2mal, töten bzw. schlachten 8 mal, Bogen 2 mal, Pfeil 2 mal, stark 4 mal, einnehmen 2 mal, ergreifen 3 mal, angreifen (*n3j*) 1 mal, segeln 2 mal, Angst 2 mal, Festung 7 mal, zerstören 1 mal, niederlassen 2 mal, sitzen 2 mal, melden 1 mal, berichten 3 mal, sagen 6 mal, Hund 1 mal.

Die Erwähnung von *Raum* und *Räumlichkeiten in Ägypten* fand *266* **mal** statt, davon wurde das Land Ägypten 4 mal als *Kmt* bezeichnet, *t3wj* 5 mal, Unterägypten 20 mal, Oberägypten 1 mal, Norden 7 mal, Süden 2 mal, Westen 8 mal, Osten 7 mal, Weg 8 mal, Kanal 4 mal, Land 19 mal, Gau 19 mal, Bezirk 7 mal, Gebiet 2 mal, Stadt 15 mal, Städtenamen 138 mal (vgl. ausführlicher Unterkapitel 3.4.3 Der Raum).

Das Wort *Gott* kommt *23 mal* vor, Götter 7 mal, Amun 18 mal, Gottesbefehl 7 mal, Gottesbilligung 2 mal, Neith 2 mal, Ptah 5 mal, Horus Chentecheti 4 mal, Mut 1 mal, Month 1 mal, Chuit 1 mal.

SINNLINIEN

Das König- und Herrschertum

Es ist deutlich, dass es in der Pije-Stele hauptsächlich um die Macht und die Herrschaft über Ägypten geht. So sind Könige, Fürsten und Häuptlinge die Hauptakteure in diesem Text:

- Herr der Throne beider Länder im Bild, in Z. 81, 85.
- König von Ober- und Unterägypten im Bild, in Z. 1, 101.
- Pharao in Z. 71.
- Sohn des Re im Bild, in Z. 2, 61.
- Pije im Bild, in Z. 1, 2, 33, 76, 93, 101, 109, 141.
- Horus im Bild, in Z.34, 56, 60, 71, 105, 108, 109, in Z. 109 als Horus Chenticheti, in Z. 116 als Horus Herr von Khem.
- Herr des Palastes im Bild und in Z. 56.
- Majestät in Z. 1, 59, 61, 2 mal in Z. 63, 64, 71, 76, 77, 79, 2 mal in Z. 80, 81, 3 mal in Z. 82, 83, 3 mal in Z. 84, 85, 86, 2 mal in Z.89, 2 mal in Z.90, 92, 3 mal in Z. 95, 96, 2 mal in Z. 97, 98, 2 mal in Z. 100, 2 mal in Z.101, 105, 3 mal in Z.106, 107, 108, 2 mal in Z. 109, 2 mal in Z. 113, 114, 120, 123, 124, 125, 127, 130, 140, 143, 2 mal in Z. 144, 146, 147, 148, 149, 155, 156.
- Dekret, erlassen durch seine Majestät, in Z. 1.
- Das Abbild Gottes in Z. 1.
- Lebendes Bildnis des Atum in Z. 1.
- Mit dem Kennzeichen des Herrschers in Z. 1.
- Furcht vor dem Herrscher in Z. 1, 4, 7, 31, 66, 82, 133, 146.
- Frauen des Königs im Bild, in Z. 34, in Z. 42 Königsgemahlinnen, 43, 63, Nemrudsgattin in Z. 34, nur Frauen in Z. 150.
- Königstöchter in Z. 33, 34, 63.
- Königsschwester in Z. 42.
- König Nemrud im Bild, in Z. 17, 22, 151, als Nemrud in Z. 34, 62, als Heka Nemrud in Z. 6, 8
- König Osorkon im Bild, in Z. 19, 106, 114, als Ortsnamen in Z. 77.
- König Juwapet im Bild, in Z. 18, 99, 114.
- König vom Hasengau im Bild.
- Der große Häuptling der Ma, Fürst Akanosch, im Bild, in Z. 99, als Fürst in Z. 115. Der große Häuptling der Ma, Fürst Djedamunefanch, im Bild.
- Erbprinz Padiese im Bild, in Z. 99, 107, 3 mal in Z. 110, 124.
- Fürst Pantjenfj im Bild, in Z. 115.

- Fürst Pama im Bild, in Z. 115.
- Fürst Djedamunefanch in Z. 114.
- Heeresvorsteher Anch-Hor in Z. 115.
- Libyerfürst Pentawer in Z. 116.
- Libyerfürst Pentibechenet in Z. 116.
- Libyerfürst, der Große des Westens, der große Fürst von Netjer, der Sem-Priester des Ptah, Tefnachte, in Z. 2, 6, 7, 8, 20, 28, 80, 126, 141.
- Herrscher in Z. 1, 2, als Herrscher von Hut-weret in Z. 43, 44, als Herrscher von Herakleopolis in Z. 70, als Herrscher des Südens in Z. 148, des Nordens in Z. 148, 2 mal in Z. 156, 157, 159.
- Stier 2 mal in Z. 72, 129, 157, 159.

Die Individualität des Königs

Nicht nur das Königtum generell, sondern auch die individuelle Darstellung des Königs Pije im Speziellen ist ein wichtiges semantisches Merkmal der Pije-Stele, das von dem vorher erwähnten Aspekt des Königtums stark abhängt und mit ihm in Verbindung steht – wie es in der Gattung der Königsnovellen häufig vorkommt. Die angestrebte Legitimation wird im Text überwiegend durch die Betonung der Individualität des Königs bzw. seiner Wirksamkeit erzeugt. Er handelt nicht nur wie es sich für einen König gehört, sondern er handelt aus eigener Kraft und stellt damit Gottes Vorbestimmung als Bestätigung seiner Macht dar.

- Er ist das lebende Bildnis des Atum, mit dem Kennzeichen des Herrschers ausgestattet und unübertroffen in seinen Taten in Z. 1.
- Gelassenheit und Lachen des Königs in Z. 5 und 6.
- Selbstbewusstsein des Königs, so lässt er mit sich reden, aber er handelt allein, Z. 6, genau so wie im Kriegsrat in Z. 90.
- Präsentation als „Ritter“ (idealbildliche Handlungsanweisungen an seine Soldaten), Frömmigkeit und Ehrerbietung gegenüber den Göttern, Z. 9-14.
- Bescheidenheit gegenüber den Göttern in Z. 12 „Gott ist es der uns sendet, es gibt keine Stärke ohne seine Billigung“ in Z. 13, „Zeig uns den Weg“ in Z. 14.
- Der Eroberer bzw. der Kriegsheld nach Vorbild der Könige Sesostris III. und Thutmosis III. (Eulogie ab Z. 14ff.).
- Der weise König, der seine Armee durch seine Entscheidungen schützt:„Dein Ratschlag behütet Deine Armee“ in Z. 14.
- Der wirksame König, der mit eigener Hand handelt *„jrj m ᶜwj=f“* in Z. 15.

- Er wird wütend wie ein Leopard, wenn man seine Befehle nicht befolgt oder wenn sie nicht genau genug durchgeführt werden in Z. 23, 24.
- Er ist der Entsandte Gottes in Z. 25, der den Gotteswillen vollzieht: „*ntf wḏ n=j jrjt*" in Z. 69.
- Er ist der Kultvollzieher, der durch Amun beauftragt wurde die Rituale durchzuführen, in Z. 105.
- Er verletzt nicht die Ehre eines Hauses (Nemruds Haus) in Z. 63, 64.
- Treue gegenüber der königlichen Person wird in Anlehnung an die Lehre des Amenope als Teil des göttlichen Gebots betrachtet, Z. 53, 54.
- Eine Eigenart des Königs Pije ist es, Pferdeliebhaber zu sein. Ich habe in der Übersetzung darauf hingewiesen, dass Pferde hier sowohl als Symbol für den Mut der Begegnung mit der Gefahr gelten als auch als Sinnbild der Mobilität und des ungestümen Eingreifens auftreten, Z. 66. Im Gegensatz dazu nutzen die Feinde das Pferd als Fluchtmittel, Z. 89.
- Der König ist treu wie im Falle von Nemrud, dem Verräter, den er dennoch nicht tötet, weil er ihn von früher als Mann in seinen Diensten kannte, in Z. 67,68.
- Pije ist ein wortgewandter Redner, er schafft es z.B. durch seine Überzeugungskraft und vor allem durch seine ausgewählte Sprache mit Zitaten und Anspielungen auf traditionelle literarische Werke, die Stadt Per-Sechem-Cheper-Re kampflos zu erobern in Z. 77ff.
- Er tötet nur, wenn es sein muss, d.h. nur die Übelgesinnten bzw. „die Rebellen, die Gott schmähen", die ihn persönlich bzw. seine Autorität angreifen, in Z. 86.
- Er ist ein guter Stratege, der die Lage z.B. in der Stadt Memphis mit ihren starken Befestigungsmauern schnell einschätzt. Er nutzt überraschend das Hochwasser, das er im Norden der Stadt beobachten konnte, um die Stadt unerwartet vom Hafen aus zu erobern, in Z. 89-94.
- Pije ist der Beauftragte Amuns für die Wiederherstellung der kultischen Ordnung, er reinigt Memphis und bereitet es für den Kult der Götter vor in Z. 97ff., er ist derjenige, der die Wab-Priester anweist, was sie zu tun haben, in Z. 105.

Kampfhandlung /Gotteswillen

Der Text der Pije-Stele ist voll von Kampfhandlungen und Beschreibungen kriegerischer Auseinandersetzungen. Diese Beschreibungen werden im Text oft durch verbindende Assoziationen mit Gottesvorbestimmung angereichert, sodass Pije nicht nur als der Krieger mit starkem Arm dargestellt wird, sondern er ist der verlängerte Arm des Amun, der die Übelgesinnten als eine vernichtende Schicksalsmacht verfolgt, auf der anderen Seite aber

auch den loyalen Menschen gegenüber als gütiger Gott auftritt. In diesem Zusammenhang ist das Fortschreiten der Armee des Pije parallel zum kosmischen Fortschreiten der Natur am Beispiel der Nilüberschwemmung oder des Sonnenaufgangs zu verstehen.

Die rituelle Reinheit und die Vermischung der königlichen mit den göttlichen Sphären

Beide Aspekte sind voneinander abhängig, denn die Trennung zwischen heilig und profan spielt eine entscheidende Rolle in der Art, wie sich König Pije präsentiert. Die Scheidung des Unreinen von der göttlichen Ordnung ist die Hauptaufgabe des Pharao in seiner Rolle als die höchste religiöse Autorität bzw. als die einzige irdische Vertretung Amuns, des Königs der Götter. Deshalb ist auch Pije der König der Könige, der seine Rechtfertigung bzw. Legitimation durch Amuns Auserwählung erfährt, damit er dessen Willen durchsetzen und das Geweiht-Sein Ägyptens wiederherstellen kann. Zentral in diesem Zusammenhang ist das Bild des libyschen Gegners als das eines chaotisch bedrohlichen und unreinen säkularen Herrschers, das die Pije-Stele zum ersten Mal aufzeigt. Es steht im Kontrast zum ägyptisierten Pije, der sich als der Retter aus dem Süden versteht und der die Allmacht Amuns und Pharaos, wie sie zur Zeit Thutmosis' III. bestand, wieder einrichten will. So konstruiert Pije ein Bild der Libyer, ähnlich wie es in nationalistischen Bewegungen der modernen Zeit geschieht. Ein Bild, das das Böse oder die Bedrohung in einem Gegner oder einer Ethnie personifiziert sieht. Diese Personifikation des Bösen nimmt sogar physische Gestalt an, sodass der Feind durch bestimmte Körpereigenschaften und Charakteristika identifiziert werden kann. So ist die Episode, die die libyschen Herrscher als unrein (unbeschnitten) bezeichnet, zu verstehen. Wichtig ist dabei die Tatsache, dass die libyschen Herrscher eigentlich nur die Residenz des Pije betreten wollten, nicht aber ein Heiligtum, sodass das Verzehren von Fisch oder andere Unreinheit etwa aufgrund sexueller Handlungen für sie keinesfalls als Widerspruch zum Betreten des Palastes verstanden werden konnte. Hiermit wird vielmehr die nicht vorhandene Religiosität der Libyer bzw. die Entweihung Ägyptens durch ihre säkulare Herrschaft (aus Pijes Sicht) betont, im Vergleich eben zur Herrschaft des Pije, des Gesandten Amuns, der gerade wegen seiner Bevollmächtigung durch Amun über andere Könige regiert. Dieses Bild wird in der Saiten-Dynastie weiter ausgebaut, aber auf die nun verfeindeten Kuschiten übertragen. Es erreicht seinen Höhepunkt in der Ptolemäer-Zeit, wenn von den Persern berichtet wird, dass sie als gewalttätige Eroberer die Tempelhäuser entweihten, Götterbilder niederbrannten und als Kriegsbeute verschleppten.

- Der Ausgangspunkt von Pijes Bestreben und Aktionen war der *ḏw wꜥb* als der reine Berg von Gabel Barkal, dem Sitz des Amun in Napata in C.2.
- In Z. 12 befiehlt Pije seinen Soldaten, sich in Theben zu Beginn ihrer Mission im Fluss zu reinigen.
- Pije opfert den Göttern der von ihm eroberten Städte alles, was schön und rein ist, wie z.B. den Göttern der Stadt El-Lischt in Z. 84.
- Die Aufgabe des Königs für rituelle Reinheit und Weihung der Tempelbezirke wird in Z. 97 deutlich, wenn der König die Reinigung des Ptah-Tempels und die Wiederaufnahme des Kultes befiehlt, der mit einem Wasseropfer beginnt.
- In Z. 98 vollzieht der König vor dem Besuch des Ptah-Tempels in Memphis ein Reinigungsritual, wie es sich für einen König gehört: *„jrjt n=f ntw-ꜥ nb jrjw(t) n njswt"*.
- In Z. 100 bringt Pije ein Reinigungsopfer (*ꜥbw*) an Atum in Cher-aha dar. Er reinigt sich in Z. 102 mit dem Nun-Wasser in Cher-aha wie Re in der Urzeit. Ebenfalls in Z. 103 vollzieht Pije das Reinigungsritual vor dem Besuch des Re-Tempels in Heliopolis.
- Für das Verständnis vom König als dem Oberhaupt der Reinigungspriester ist die Anweisung des Pije in Z. 105 von großer Bedeutung.
- Padiese wiederum leistet einen Reinigungseid in Anwesenheit des Königs in Z. 110 und gibt Pije symbolisch u. a. königliche Reinigungsgefäße in Z. 112.
- Nachdem Tefnachte Pije schriftlich um Vergebung gebeten hat in Z. 136 „reinige mich von meinen Sünden...", leistet er einen Reinigungseid im Neith-Tempel in Anwesenheit der Gesandten Pijes in Z. 139 und 142-143.
- Das Verbot, den Königspalast wegen ritueller Unreinheit zu betreten, betont in Z. 152 die Annäherung der königlichen Sphäre (Königspalast) an die göttliche Sphäre, verkörpert im Tempel. Allein Nemrud darf als einzig Reiner den Palast Pijes betreten. In diesem Falle ist die Reinheit hauptsächlich durch die Loyalität bzw. die Bekanntschaft mit dem König gegeben, denn zwischen Nemrud und den anderen libyschen Königen, die Pije besuchen wollten, war der einzige Unterschied, dass er Pije aus älteren Zeiten bekannt und damit loyal war; außerdem war Nemrud eine Generation älter als die anderen Herrscher, d.h. aus der Generation Pijes. Aus all diesen Gründen wurde er bei der Eroberung von Hermopolis, wie in Z. 67-68 berichtet, nicht getötet.

OPPOSITIONEN

König⇔Vasall, Rein⇔Unrein, Süden⇔Norden, hell⇔dunkel, mutig⇔feige, Streitwagen führen⇔Pferd reiten, Fortschreiten ⇔Verbarrikadieren.

SEMIOTISCHES VIERECK

Im folgenden Schema werden die Hauptsinnlinien in ihrer Beziehung zu einander dargestellt

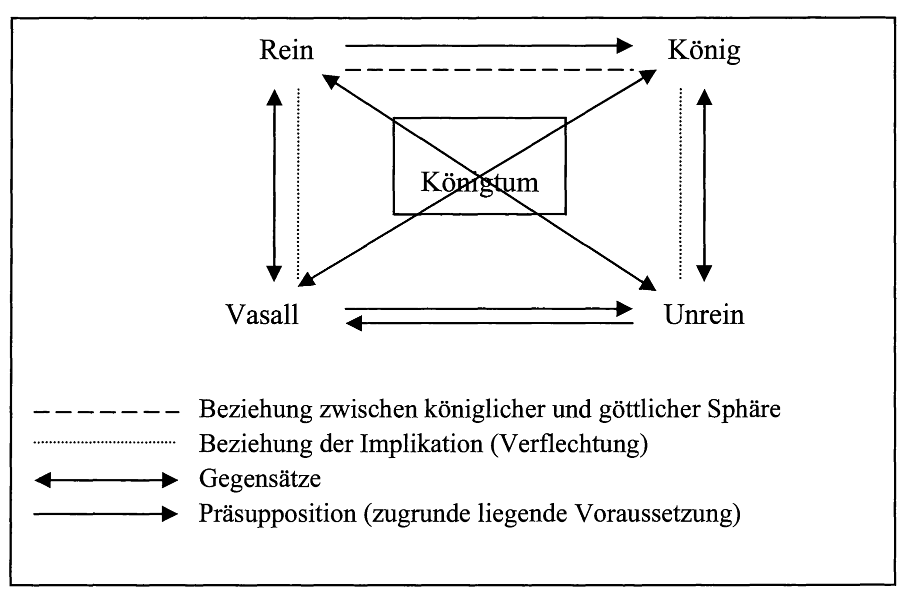


Abbildung 9: Das semiotische Viereck für die Pije-Stele

3.4 NARRATIVE ANALYSE

3.4.1 HANDLUNGSSEQUENZEN

Hier werden die Entscheidungspunkte im Ablauf der Handlung markiert und aufgelistet. Gemäß diesen Entscheidungspunkten habe ich bereits den Text in der Übersetzung in Abschnitte mit Überschriften gegliedert. Die Grundstruktur des Handlungsablaufs besteht aus sechs Einheiten (s. 3.2.2 Aufbau, Gliederung und Kohärenz):

Die erste Einheit: Urzustand/Lehre ziehen/Meta-Ebene (Z. 1-2)

1. Datierung
2. Prolog mit Gattungsbestimmung

Die zweite Einheit: Störung des Urzustands/Anfang der eigentlichen Erzählung (Z. 2-23)

3. Botschaft mit Bedrohungen des Tefnachte
4. Erste gelassene Reaktion des Pije
5. Die Verbündeten Pijes in Ägypten betonen den Ernst der Lage
6. Pije befiehlt den Kampf und verordnet die Umzingelung von Hermopolis und vor allem die Verriegelung des Südbereichs des Hasengaues
7. Pije entsendet eine Armee von Napata nach Norden mit einer zitathaften, idealbildlichen poetischen Aufforderung an seine Soldaten, wie sie kämpfen sollen
8. Die Soldaten Pijes antworten mit einer Eulogie (Lobeslied) auf den König
9. Beschreibung der Durchführung der Befehle Pijes mit erster Schlacht und Gemetzel (Gegnerische unterägyptische Flotte, die südwärts fuhr).
10. Die Schlacht bei Herakleopolis mit Auflistung der Koalitionspartner und die Niederlage und Flucht der Gegner nach Westen
11. Die Armee von Pije verfolgt die Gegner nach Westen und vertreibt sie nach Unterägypten mit Auflistung der Gefallenen
12. Nemrud erreicht Hermopolis
13. Pijes Armee umzingelt Hermopolis
14. Pijes Armee meldet die Ereignisse an Pije

Die dritte Einheit: Pijes Handlung/er nimmt die Sache in die Hand (Z. 23-84)

15. Pije ist wütend wegen der Missachtung seiner Anweisung durch seine Armee, indem sie Reste der Koalitionstruppen entkommen ließen

16. Pije leistet einen Eid und beschließt, die Sache selbst in die Hand zu nehmen
17. Zwischenfälle (Schlachten) und kleine Eroberungen vor Pijes Ankunft, ohne seine Zufriedenheit zu erreichen
18. Pije feiert das Opetfest in Theben und begibt sich zum Hasengau
19. Pije schilt seine Armee
20. Angriff gegen Hermopolis
21. Hermoplis unterwirft sich
22. Nemruds Gemahlin fleht Pijes Harem an
23. Pije stellt Nemrud zur Rede
24. Nemrud unterwirft sich
25. Prozession zum Thothtempel in Hermopolis
26. Jubel der Soldaten vom Hasengau
27. Pije besucht Nemruds Palast
28. Pije ist wütend wegen dem Zustand der Pferde
29. Nemruds Vermögen wird beschlagnahmt
30. Peftubast von Herakleopolis unterwirft sich
31. Der Anmarsch auf Per-sechem-cheper-Re
32. Appell an die unterägyptischen Truppen in Per-sechem-cheper-Re
33. Die Nordkämpfer ergeben sich
34. Friedliche Übergabe der Stadt Per-sechem-cheper-Re
35. Meidum bereitet sich für den Kampf
36. Pije stellt Meidum vor die Wahl
37. Meidum ergibt sich
38. El-Lischt verschließt ihre Tore
39. El-Lischt empfängt Pije, „Herr beider Länder“
40. Übergabe des Stadtvermögens

Die vierte Einheit: Pije auf dem Thron beider Länder/dem Gipfel/-Höhepunkt/Erfolg in Memphis (Z. 85-100)

41. Pije steht vor Memphis und appelliert an die Nordkämpfer
42. Die Nordkämpfer erklären Pije den Kampf
43. Tefnachte schleicht sich in Memphis ein und motiviert seine Truppen
44. Tefnachte kehrt nach Norden zurück
45. Pije begutachtet die Befestigungen von Memphis.
46. Pijes Generäle äußern ihre Meinung
47. Pije schwört den Kampf
48. Pijes Truppen greifen Memphis vom Hafen aus an
49. Pije kämpft persönlich und motiviert seine Soldaten
50. Pije sichert die Tempelbezirke und sorgt für ihre rituelle Reinheit
51. Pije stattet dem Ptah-Tempel einen Besuch ab und bringt Opfer dar

52. Die Gebiete um Memphis ergeben sich
53. König Juapet, Akanosch und Padiese unterwerfen sich

Die fünfte Einheit: Herrschafts-/Unterwerfungsrituale, Pilgermarsch nach Heliopolis (Z. 100-120)

54. Pije zieht weiter nach Osten
55. Pije begibt sich auf den Prozessionsweg nach Cher-aha
56. Opfergabe auf dem „Hohen Sand" in Heliopolis
57. Besuch des Hauses des Re in Heliopolis
58. Anweisung an die Wab-Priester
59. Die Priester loben den König
60. Einziehen in das Haus des Atum
61. König Osorkon IV. unterwirft sich
62. Pijes Truppen lagern im Süden Kem-wers
63. Die Mächtigen von West-, Ost- und Zentral-Delta ergeben sich
64. Padiese unterwirft sich und lädt Pije in seinen Palast ein.
65. Pije opfert für Horus-Chenticheti und besucht Padieses Haus
66. Padiese leistet einen Reinigungseid
67. Könige und Fürsten des Nordlandes öffnen ihre Schatzhäuser
68. Liste mit Namen der Könige und Fürsten

Die sechste Einheit: Der Süden/Rückkehr/Urzustand/Tefnachte gibt auf/thebanisches Schlusslied (Z. 120-158)

69. Ein Bote berichtet von Unruhen in Mesed
70. Pije schickt Hilfstruppen nach Mesed
71. Pije schenkt Padiese Mesed (?).
72. Tefnachte bittet um Vergebung
73. Pije schickt den Vorlesepriester und den General, um Tefnachtes Buße zu bezeugen
74. Tefnachte leistet einen Reinigungseid
75. Die letzten Festungen öffnen sich, das ganze Delta ist unter Pijes Kontrolle
76. Die Könige des Nordlandes stehen an Pijes Tür, allein Nemrud darf hinein
77. Die Schiffe werden beladen mit allen Kostbarkeiten des Nordens
78. Schlusslied – West und Ost jubeln

3.4.2 HANDLUNGSTRÄGER

Für das Verständnis des Textes als narratives Konstrukt ist es notwendig, die einzelnen Handlungsträger und ihre Interaktion eingehend zu beleuchten. Auch ist für die Analyse wichtig, wie ihr Verhältnis zu anderen Aspekten der Erzählung zu betrachten ist, d.h. im Einzelnen wird auf die Stellung

der handelnden Akteure eingegangen. Die Reihenfolge dieser Handlungsträger ergibt sich nachfolgend aus der Reihenfolge ihres Auftretens im Text.

- *Amun-Re:* Amun-Re wird in verschiedenen Textstellen sehr unterschiedlich und vielfältig dargestellt. Zum einen erscheint er als Amun-Re, Herr der Throne beider Länder, zum anderen ist er derjenige, der an der Spitze von Karnak oder der, der an dem reinen Berg sich befindet (der in Gabel Barqal ansässig ist).
  Auch ist Amun der Gott, der die Soldaten des Pijes sendet. Es gibt keine Stärke für den Starken ohne Amuns Billigung. Die Soldaten mussten sich mit dem Wasser seiner Altäre besprengen, die Erde vor ihm küssen, und sie mussten ihn nach dem Weg fragen sowie unter dem Schatten seines Armes kämpfen. Pije erläutert seinen Soldaten, der Erfolg hinge von Amuns Bestimmung ab. Indem Amun der Vater Pijes ist, hebt er Pije als seinen Auserwählten hervor. Anlässlich des Neujahresfestes opfert Pije seinem Vater Amun während seiner schönen Erscheinung. Amun sendet danach Pije in Frieden aus, damit Pije am Opetfest teilnimmt, das bedeutet, dass Amun Pije bittet, eine Reihe von Kulthandlungen während des Festes vorzunehmen und auf diese Weise seine Stellung und somit auch die von Pije zu festigen und zu erneuern. Ohne Amuns Wissen wird es nie eine Handlung von Pije geben, er ist es, der Pije das Handeln befiehlt. Die von den Gegnern erbeuteten Kornspeicher und Schätzhäuser wurden mehrheitlich den Tempelvermögen des Amun-Re in Karnak und in Napata zugewiesen.
  Hervorzuheben ist auch, dass Amun als Vater Pijes ausdrücklich ihm das Erbe anbefohlen hat, so gehören Pije die beiden Länder, also all das, was auf der Erde ist.
  Die gegnerischen Soldaten – da sie nicht an Amun glauben – öffneten nicht ihre Festung, denn sie konnten Gotteswillen und Machtanspruch Pijes nicht anerkennen. Sie werden somit zu Ungläubigen erklärt, die zur Niederlage verdammt sind. Amun hat ihn (Pije) geschaffen, um seine Ba-Macht zu zeigen und damit man sein(e) Ansehen (Autorität) (an)erkennt[1138].
- *Mut:* Die Göttin Mut wird im Text nur einmal als die Herrin von Ascheru erwähnt, dem heiligen See in Karnak.

1138 Diese Aussage ähnelt der gnostischen Schöpfungslehre der Sufi, die ja immer ihr Wissen über altägyptische Sprache und Geheimnisse betonen, genau so wie die griechischen Mysterien, die auch ägyptische oder ägyptisierende Einflüsse haben. In der Sufi-Tradition wird überliefert, dass Gott sagt: „Ich war ein verborgener Schatz, so habe ich die Geschöpfe geschaffen, sodass sie durch mich mich (er)kannten".

- *König Pije:* Der König Pije erhielt im Text die Titulatur: Horus, Herr des Palastes, Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Pije, geliebt von Amun, er lebe ewig.
  Im Prolog stellt er sich als derjenige dar, der die Taten seiner Vorfahren übertraf. So heißt es wörtlich: „Ich bin der König, das Abbild Gottes, lebendes Bildnis des Atum, der den Mutterleib mit dem Kennzeichen des Herrschers verließ, vor dem selbst Größere als er (schon) Ehrfurcht haben, [von dem sein Vater] wusste (und) von dem seine Mutter erkannte: ‚Er ist zum Herrscher bestimmt (schon) im Ei' der gute Gott, geliebt von den Göttern, Sohn des Re, der aus eigener Kraft handelt, Pije, geliebt von Amun.".
  Dieses stolze Selbstbild ist im gesamten Text sowohl bezeichnend für den Prolog wie für die nachfolgende Darstellung des Pije.
  Mit großer Gelassenheit vernimmt er die Nachricht über die Bildung einer Koalition im Norden und lacht darüber aus ganzem Herzen. Er schickt zu den Fürsten und Heerführern, die sich in Ägypten aufhalten, die Botschaft: „Auf zur Schlacht, beginnt den Kampf, umzingelt sie (die Stadt Hermopolis)". Gleichzeitig sendet er eine Armee nach Ägypten.
  Er weist die Soldaten ein, dass sie sich im Kampf ritterlich zu verhalten haben und dass sie die heiligen Stätten in Ägypten nicht entweihen sollen. Er ist wütend wie ein Leopard darüber, dass sie zugelassen haben, dass von der Armee Unterägyptens ein Rest übrig blieb, und dass sie den Süden nicht – wie er befohlen hat – abgeriegelt haben. Er schwört vor Gott nach Vollzug der Neujahresfest-Zeremonien selbst mit einer Armee gegen den Norden zu kämpfen. Er feiert das Neujahresfest in Napata und danach das Opet-Fest in Theben als neue Krönung und erneute Legitimation durch die wichtigen religiösen Zentren des Südens. Er erreicht den Hasengau und schilt seine Armee vor Ort für ihre Versäumnisse. Er schlägt für sich das Zelt im Südwesten von Hermopolis auf, danach führt er den Angriff gegen Hermopolis selbst an. Er belagert die Stadt, erobert sie schließlich und nimmt die Geschenke der Besiegten und vor allem die Krone mit dem Uräus des Nordens, an. Nemruds Frau bittet um Gnade, er dagegen beschimpft Nemrud wegen seines Verrats an Pije. Mit einer Prozession zieht Pije ein in denTempel des Thot, dem Herrn von Hermopolis, und bringt ihm Opfer dar. Danach begibt er sich zum Palast des Nemrud, begutachtet die Räume und empfängt die Geschenke. Er wendet sich von Nemruds Frauen und Töchtern, die ihn als Sieger begrüßen wollten, in seiner Ritterlichkeit ab. Wegen des Zustands der Pferde im Stall beschimpft er Nemrud und beschlagnahmt den Rest seines Vermögens, tötet ihn aber nicht, weil er ihn von früher als loyal kannte.

In einer Rede beschreibt Pije sich selbst (wie im Prolog) als der Gesandte Gottes, dessen Sache niemals fehlschlägt, der nur nach Gottesbefehl handelt. Er selbst ist sogar göttlich, er ist aus dem Leib Gottes geboren und der göttliche Samen ist in ihm.
Der Herrscher von Herakleopolis Peftuabast[1139] beschreibt ihn als den Horus, den siegreichen König, und als den Stier, der anderen Stieren mutig entgegentritt. Er ist Harachte, Oberhaupt derer, die nie untergehen. Der Herrscher von Herakleopolis wünscht, dass ihm nach der Dunkelheit „das Licht", nämlich Pije, sein Gesicht zuwendet, Pije ist der einzige „Freund" für den schlimmen Tag, der die Dunkelheit von Peftuabast fortnehmen kann. In diesem Zusammenhang finden wir in Z. 136 Tefnachte, der das Gesicht von Pije nicht ertragen kann und deswegen davor flüchtet.[1140]
Pije schreitet weiter nordwärts und steht vor Per-sechem-cheper-Re und appelliert an die Nordkämpfer, dass sie unblutig den Kampf aufgeben sollen. Hier wird deutlich, dass Pije als der Gebildete, der Ratschläge und Weisheit überall verkündet, angesehen wird. Er belehrt nicht nur seine eigenen Soldaten und Generäle (Z. 10 ff.), sondern er versucht, die Nordkämpfer vor ihrer Dummheit zu bewahren. Selbst seine schon unterworfenen Gegner belehrt Pije wie bei Nemrud in Z. 51: „Wer war es, der Dich geführt hat, als Du den Weg des Lebens verlassen hast?" oder in Z. 67: „Weißt Du nicht, dass der Schatten Gottes über mir ist?" Mit literarischen Mitteln lässt Pije sich als der Rhetoriker präsentieren, der Weisheitslehren zitiert, umformuliert und für seine eigenen Ziele einsetzt. Die moralisierende Ritterlichkeit des Pije wird im Text durch seine rhetorischen Fähigkeiten hervorgehoben. Die Nordkämpfer bezeichnen Pije in ihrer Unterwerfungsrede als den Sohn der Nut (als Seth, den südlichen Herrscher), dem Gott seine beiden Arme reicht und ihn somit als Erben legitimiert (Legitimation/Erbe/Ka geben[1141]). Pije setzt den vor Angst verstummten Kämpfern von Meidum ein Ultimatum und stellt sie konsequent vor die Wahl zwischen Unterwerfung und Sterben. Die Nordkämpfer von El-Lischt (*jṯj-tꜣwj* die, die beiden Länder ergreift) erkennen die berechtigten Ansprüche Pijes auf das Erbe seines Vaters

1139 König Peftuabast wird in keiner der beiden Fürstenlisten als Gegner Pijes erwähnt.

1140 für „das Gesicht zuwenden" in der Sed-Fest-Phraseologie vgl. Blumenthal, E.: Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, I Die Phraseologie, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 61, Heft 1, 1970 Berlin, S. 53.

1141 vgl. Roeder, H.: Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996, S. 81 und S. 224- 227. Er erklärt die Umarmung bzw. das die Handgeben zwischen Gott und Sohn als Erbschaftslegitimierenden Gestus.

(Amun) an[1142]. Pije setzt sich mit dem Gott Schu in seiner Rede an Memphis gleich, denn Schu ist ein Lebenselement (Luft/Glanz/Licht)[1143]. Er ist zwar nicht historisch wie Osiris, Seth oder Horus, sondern er bildet die Grundvoraussetzung dafür. Schu ist das Medium der zeitlich-räumlichen Wirklichkeit. Er steht zwischen Himmel und Erde, ist aber geschaffen und seine Fortsetzung ist abhängig von Tefnut. Er bildet tatsächlich (wie Pije ihn bezeichnete) den kosmischen Beginn der Herrschaft, denn er ist urzeitlich und nicht vorzeitlich wie Atum, ist aber gleichzeitig nicht erdig wie Geb und seine Nachkommen.

Pijes Auftritt als jemand, der eigentlich Memphis verschonen will, der Tränen von Kindern verhindern will, der nur die Übelgesinnten töten will, betont noch einmal seine Ritterlichkeit und Religiosität, begründet aber gleichzeitig sein Vorgehen gegen Memphis. Pije erreicht Memphis bei Tagesanbruch (Licht) und in der Überschwemmungszeit (Fruchtbarkeit/Erdgebundenheit), was den Gipfel seines Strebens bildet. Dann wird Pije als Stratege und Kampfführer dargestellt, der sich zwar die Stimmen aus seiner Armee anhört, er selbst aber weist dann in die richtige Richtung und führt zum Sieg. Der Kampf fängt immer erst mit einem Wutanfall des Königs an, der die Feinde wie ein Leopard in die Vernichtung schwört. Er erobert das Nordland wie ein Wolkenbruch, eine Flut[1144]. Dieser Ausdruck, der üblicherweise die Schnelligkeit des Eroberns betont, muss auch in diesem Kontext als eine zusätzliche Metapher gesehen werden, denn das dunkle Wasser der Flut, die aus dem Süden kommt, belebt und bildet den Norden, trotz der Zerstörung, die die Flut verursacht, in ihrem kraftvollen Sprudeln (schreiten) nordwärts[1145]. Pije kämpft persönlich und motiviert seine Kämpfer, gegen

---

1142 vgl. Übersetzung Anm. 968, in der das neuägyptische (thebanische?) Vorbild dieser Aussage vermutet wird. Hier haben wir höchstwahrscheinlich eine Umdeutung dieser Aussage, und zwar zeigt sich das Herrschaftserbe vom König zu seinem Sohn als Übertragung des Erbes von Gott zum König als Folge der Gottessohnschaft. Interessant ist, dass die Anerkennung des Erbes durch ***Jtj-tꜣwj*** dargestellt wird, nachdem Pije sie eingenommen, *ergriffen* hat. D.h. wir haben hier die drei altägyptischen Legitimationsmodelle zusammen, nämlich königliches Erbe, Gottessohnschaft und die Wirksamkeit, die im Alten Ägypten immer parallel zueinander bestehen. Was hier neu ist und was sich im Laufe der Zeit verschiebt, ist die Akzentuierung. Im Text liegt die Akzentuierung überwiegend auf der Wirksamkeit, die sich aber als Folge der Gottessohnschaft präsentiert, die sogar zur Erbschaft umgedeutet wird.

1143 vgl Roeder, H.: Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996, S. 241ff., indem er von ***sḫm***, ***ꜣḫ*** und ***kꜣ*** als Herrschaftskategorien spricht, der ***ꜣḫ*** bildet dabei die kosmologische Kategorie der Herrschaft.

1144 M. E. gibt es hier eine Anspielung auf ***ꜣgb*** (Flut), die sich ähnlich wie ***jgp*** (Wolke) und ***jgb*** (Luft, Atem) anhört.

1145 Ist das vielleicht eine Erklärung für die Bezeichnung Pijes von Oberägypten als ***kmt***, weil die fruchtbare Erde aus dem Süden kommt und weil die Menschen überwiegend dunklere Hautfarbe haben als im Norden, der in dieser Zeit von Wüstenbewohnern (***dšrt***) beherrscht wird?

die niemand standhalten könne. Wieder nach Tagesanbruch handelt Pije, und zwar sorgt er für rituelle Reinheit. Diese Eigenschaft wird im weiteren Text immer wieder betont, sodass der Adressat von Pijes Können überzeugt sein muss. Er ist der Vollzieher des Rituals, der zwischen göttlich und profan scheidet bzw. trennt, zwischen geweiht und unrein, zwischen Alltag und religiösen Festlichkeiten. Er ist derjenige, der die Voraussetzungen bzw. die Rahmenbedingungen von Sicherheit bis hin zur Amtseinsetzung der Priester schafft. Er versucht, sein Können in allem zu demonstrieren, was sich für einen König gehört[1146]. Genau so werden die Handlungen Pijes in Heliopolis beschrieben. Er ist nicht mehr der Kämpfer oder der Stratege, sondern er ist der König, der seinen (rituellen) Aufgaben nachgeht, er ist der Pilger, der sich wie Re in der Urzeit im Nun-Wasser reinigt. Das Betreten des Gotteshauses wird von dem Gesang eines Vorlesepriesters begleitet, der so mögliche Frevler gegen den König abwehrt[1147]. Er allein darf Re im Benben-Haus sehen, er selbst prüft das Siegel, sodass kein anderer König das Benben-Haus betreten darf. Er wird von den Priestern als „Geliebt von Heliopolis“ bezeichnet, sodass er nicht nur „Geliebt von Theben“ ist, wie in seiner offiziellen Titulatur, sondern auch von der nördlichen Komponente Heliopolis gleiches erfährt (denn sein Vater ist Amun-Re und nicht allein Amun). Er besucht erst Re (Hauptziel), dann Atum und beendet seinen Besuch mit Opfergaben an Atum-Chepri, der die sich verwandelnde Sonne in ihrer morgendlichen Form repräsentiert und somit seine Beziehung zum Tagesanbruch fortsetzt und sein Wissen über den zyklischen Sonnenlauf zeigt. In der Begegnung von Pije mit Padiese und den Nordherrschern, die ihm Machtinsignien wie Diademe übergeben und das Erbe ihrer Königshäuser übertragen[1148].

An dieser Stelle wird noch einmal Pijes Leidenschaft für Pferde betont. Pferde sind bei Pije m. E. Symbol der Mobilität, des Schreitens, des zügellosen Eroberungsdrangs und der mutigen Männlichkeit, parallel in der bildlichen Darstellung ist das Sistrum als weibliches Symbol der Befried(ig)ung des Mannes anzusehen. Pferde sind aber auch für jemand

---

1146 vgl. z.B. in Z. 98 die Reinigungsrituale des Königs im ***Pr-dw3t***, hier als ***ntw-ᶜ nb jrjjwt n njswt*** (Riten, die für einen König auszuführen sind).

1147 Der Gesang des Priesters bildet, was üblich als Reinigungseid bezeichnet wird. Wichtig ist, wie es später noch klarer wird, die Parallelität zwischen Rebellion und Gotteslästerung, sodass der König vor dem Betreten des sakralen Raumes von den Freveln seiner Gegner, statt wie üblich von seinen eigenen Sünden, gereinigt wird.

1148 ***Jrj-pᶜt*** Padiese, wie Geb der ***Jrj-pᶜt***, übergibt die Herrschaft an Horus/Pije und zwar in Athribis, der Stadt des Horus-Chenticheti.

wie Tefnachte ein Fluchtmittel oder können wie bei Nemrud ein Ziel seines Geizes sein.
Pije ist auch der Helfer[1149], der Padiese in der Grenzstreitigkeit gegen Tefnachte mit Truppen unterstützt. Tefnachte bezeichnet Pije als Nebti (Seth) und als Month (thebanischer Kriegsgott) und versucht so zu rechtfertigen, dass er der Begegnung mit Pije nicht standhalten wird und sich in einem Schreiben unterwirft. Pije wird wie die Sonne beschrieben, die die Pflanzen brauchen, um zu leben, um zu wachsen, aber in ihrer Nähe verglüht man, wie es in Ausdrücken wie „dein Gluthauch" oder „seine Feuersglut" deutlich zu sehen ist. Pije sendet Tefnachte zwei thebanische Persönlichkeiten, damit er den Reinigungseid vor ihnen ablegen kann. Es sind der Vorlesepriester Padiamun-nestaui und der General Puarema, letzterer wurde im Text vorher in Z. 8 erwähnt. In diesem Reinigungseid erfährt der Adressat, was die Herrschaft für Pije bedeutet, da dieser Eid ein negatives Bekenntnis ist, indem Tefnachte alles aufzählt, was er nicht machen soll. Es gilt die Königsbefehle zu respektieren, seine Gebote zu befolgen und nicht ohne sein Wissen zu handeln. Spezifisch in Bezug auf die Situation im Delta verspricht Tefnachte, nichts gegen die Fürsten ohne Absprache mit Pije zu unternehmen, d.h. er wird nicht noch einmal einen Versuch starten, um eine Koalition in Unterägypten zu bilden, die die Autorität des Pije und die Grenze zum „Schwarzen (Land)" gefährden kann. Danach wird erklärt, dass Pije damit zufrieden ist. Am Ende bestätigen drei Handlungen nochmals die Eigenschaft des Pije als Herrscher des Südlandes, der den Norden angreift und dann, nachdem er dort das Chaos beseitigt hat, richtet bzw. Rein von Unrein, Recht von Unrecht scheidet. Die erste Handlung beinhaltet, dass alle Herrscher des Südens, des Nordens, des Westens, des Ostens und der Mitte ihre Habe zum Ort gesendet haben, wo seine Majestät sich aufhält; diese Bezeichnung „*r b(w) ẖr ḥm=f*" weist, abgesehen von einigen Ausnahmen, auf die Heimat des Pije, und zwar auf seine Hauptstadt Napata hin[1150]. Auch die beschlagnahmten Vermögen, die Beute und der Inhalt aller Schatzhäuser der Ortschaften, die Pije erobert hat, wurden an das Tempelvermögen des Amun in Gabel Barqal und seine oberägyptische Komponente Amun von Karnak überwiesen[1151]. Dies betont den Heimatbezug des Pije und erklärt seinen Rückzug und

1149 ebenso, wie Peftuabast ihn als den Freund an einem schlimmen Tag bezeichnet hat.

1150 Denn während des Eroberungsmarschs ist Pije ständig in Bewegung, sodass es m. E. unmöglich ist, all diese Beute die ganze Zeit mit zu tragen.

1151 Eine Ausnahme bildet die Beute aus Memphis, die zusätzlich zu dem Tempelvermögen des Amun von Napata und von Karnak an das Tempelvermögen des Ptah in Memphis selbst überwiesen wurde, vgl. Z. 100.

vor allem seine (bescheidenen?) Herrschaftsansprüche. Die zweite Handlung ist die Abweisung Pijes von drei der vier Besucher, die vor seinem Palast standen, mit dem Argument, dass sie unbeschnitten seien und dass sie Fisch essen. Hier unterscheidet Pije zwischen heilig und profan. Interessant ist, dass der sakrale Raum, der nur für Reine zu betreten ist, der Königspalast ist. Die Reinigungseide (die üblicherweise für eine Reinigung vor Betreten von sakralen Räume gelten) werden immer im Zusammenhang mit dem Betreten des Palastes bzw. mit der Begegnung des Königs gesehen, oder besser gesagt, das Betreten geschieht unter seiner Herrschaft. Der Lobpreis des Vorlesepriesters an Gott beim Betreten des Gotteshauses in Heliopolis in Zeile 103 wird mit dem Argument begründet, dass der Gesang die Frevler gegen den König abwehrt. Selbst diese Unschärfe, was die Gott/König-Begrifflichkeit anbelangt, wie es im vorherigen Beispiel der Fall ist, ist m. E. absichtlich und schwebt im „Sinnhorizont[1152]" des sakralen König(tum)s.[1153] Auch die Bezeichnung von Memphis als Residenz des Schu im Anbeginn in Zeile 85 und die Bezeichnung „des Ortes gegenüber von Karnak" als Residenz von Theben, die ja höchstwahrscheinlich der Sitz der Gottesgemahlin Schepenupet I.[1154] ist, zeigt in diese Richtung: Die Säkularisierung des Tempels bzw. sein Bezug zum Königtum (indem der Tempel/Gottessitz als Residenz bezeichnet wird) wird überbewertet, sodass der Tempel als Königspalast zu verstehen ist. Die dritte Handlung besteht darin, dass Pije selbst mit beladenen Schiffen zurück nach Napata segelt, und zwar begleitet vom Jubelgesang der Menge, die den südlichen Herrscher verabschiedet, während er zu seiner Residenz zurückkehrt.

- *Frauen des Königs*: Die Frauen des Königs spielen im Text die Besänftigungsrolle, wie die Gemahlin des Nemrud in der szenischen Darstellung, die das Sistrum in ihrer Hand trägt und dem König Pije überreicht. Im Text in Z. 34ff. fleht sie die Königsgemahlinnen und Schwestern und Töchter des Pijes an, dass sie Horus besänftigen sollen.
- *König Nemrud III.*: König Nemrud nimmt im Text einen großen Raum ein, was seine Sonderstellung verdeutlicht. Als Beispiel für diese Sonderstellung ist die Tatsache zu sehen, dass er und seine Frau die einzigen in der szenischen Darstellung sind (C. 6), die gegenüber von König

1152 zum Begriff Sinnhorizont vgl. Roeder, H.: Mit dem Auge sehen, S.4f.

1153 Genau in diesem Sinne ist der Reinigungseid des Tefnachte im Tempel (der Neith-Tempel in Sais) zu verstehen, denn Tefnachte leistet diesen Eid nicht primär, um den sakralen Raum zu betreten, sondern vielmehr um die Gnade Pijes zu erhalten und somit seinen Status als Hohepriester der Neith in Sais wieder zu gewinnen.

1154 Sie ist die Tochter des Osorkon III. und die Schwester des Nemrud.

Pije stehen, er trägt sogar die Chepresch-Krone und den Uräus, im Gegensatz zu allen anderen Herrschern, die sich auf den Bauch werfen und die Erde vor Pijes Füßen küssen. Nemrud ist der Einzige, der in der Darstellung nach Amun-Re eine Rede hält (C.15), denn die Textkolumne vor den beiden Registern mit den Herrschern, die vor Pije die Erde küssen, lautet genauso wie im Text Z. 56 der Anfang seiner Rede. Nemrud ist der Herr der Stadt Hermopolis[1155], die im Laufe der Ereignisse eine wichtige Rolle spielt, denn sie ist für Pije die eigentliche Grenze zu seinem (Pijes) Einflussgebiet, so griff er erst ein, als der Hasengau durch Tefnachte gefährdet wurde. Als die Truppen des Pije die Stadt Hermopolis angreifen wollten, schaffte es Nemrud, in die Stadt wieder von Süden her hineinzukommen. Hermopolis ist die Stadt des Gottes Thoth, der nicht nur der Ritualmeister und der Schutzpatron aller Priester und Schreiber ist, sondern einer der wichtigsten Götter, die das ägyptische Königtum begründen. Zusätzlich zu seiner Eigenschaft als Richter, der zwischen Recht und Unrecht unterscheidet und seine Verbindung zu Horus und Seth, lässt sich eine eigenständige Entwicklung des Thoth als Königsfigur bis in die Frühzeit verfolgen[1156]. So sind für Pije nach seiner Hauptstadt Napata nur Theben, Heliopolis und Hermopolis wichtig, um seine Herrschaft über Ägypten zu legitimieren[1157]. Dies könnte eine Erklärung für die Sonderrolle von Hermopolis und Nemrud sein. Er ist nach Kitchen der Sohn von Osorkon III. (König in Theben)[1158] und somit der Bruder von Takelot III. (Hohepriester des Amun und König in Theben), Rudjemen II. (König in Theben) und Schepenupet I. (die Gottesgemahlin des Amun und Adoptivmutter der Amenridis I., der Schwester des Pije), d.h. er war Mitglied einer einflussreichen Familie mit starkem thebanischen Bezug.

Er wird im Text als „der Herr von Chemenu, Fürst von Hut-weret (Stadt im Hasengau)“ bezeichnet. Als Erstes hören wir von ihm, dass er die Mauern von Neferus (Festung im Hasengau) niedergerissen hat und dass er die Mauern seiner eigenen Stadt zerstört hat, und zwar aus Furcht davor, dass Tefnachte sie erobern könnte. Er musste also mit Tefnachte koalieren, er musste Tefnachte in seinem Angriff auf Oxyrhynchos un-

1155 zur Person vgl. Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft, 1994 Zürich, S.165.

1156 Diese Entwicklung dokumentiert Martin Stadler in seiner Habilitationsschrift, die er teilweise in seinem Beitrag „Totenbuch als Thotbuch“ im Rahmen des 2. internationalen Totenbuch-Symposiums in Bonn vom 25.-29. September 2005 vortrug.

1157 Da Memphis das Zentrum der Koalition gegen Pije war, wurde es nicht in diesem Zusammenhang erwähnt.

1158 Kitchen, K. A.: The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC), Oxford 1973, § 79f.

terstützen. Sein Name steht in der Namensliste der Koalition bei Herakleopolis. Seine Gemahlin versuchte Pije zu besänftigen. Dann wurde Nemrud vor Seine Majestät gebracht, die ihrerseits Nemrud als Verräter der eigenen Sache schilt: „Gibt es denn einen, der den König schlecht macht und zugleich seine Gaben besitzt?" Er hat das Wasser Seiner Majestät verlassen und wurde durch Tefnachte in die Irre geführt. Durch seine Knauserigkeit ließ er die (königlichen) Pferde verhungern und wurde nur damit bestraft, indem man ihm sein Hab und Gut wegnahm[1159], weil er Pije bekannt ist. Er ist, so wird er im Text geschildert, jemand der aus gutem Hause ist, der aber seine Loyalität wechseln kann. Er ist das Beispiel für die herrschende Elite der 22., 23. und 24. Dyn., die dem mächtigen Eroberer nur nützlich sein kann. Vielleicht auch deswegen nimmt Nemrud einen größeren Raum in der bildlichen Darstellung sowie im geschriebenen Text ein als Idealbild der Gaufürsten bzw. der (lokalen) Könige dieser Zeit. Noch deutlicher in der Aufwertung der Rolle des Nemrud ist die Tatsache, dass er allein Pijes Palast betreten durfte, während die anderen drei Besucher als unrein bezeichnet und somit abgewiesen wurden. Eins ist in diesem Zusammenhang zu bemerken: Nemrud ist eine Generation älter als die drei anderen Mitstreiter, die eigentlich zu derselben Familie gehören.

- *König Osorkon IV.:* König Osorkon IV., der Herrscher von Bubastis aus der 23. Dyn.[1160], wird in der szenischen Darstellung (C. 7) erkennbar, während er vor Pijes Füßen die Erde küsst. Er findet sich in der Namensliste der Nordkoalition, und zwar als Genosse des Tefnachte und unterwarf sich erst in Heliopolis, nachdem Pije die Nordkoalition in Memphis besiegt hatte, weshalb sein Name unter den Herrschern auftritt, die sich König Pije ergeben haben. Er war einer der vier Herrscher, die Pije aufsuchten, und wurde mit dem Vorwurf abgewiesen, dass er unrein sei. Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Vorwurf in übertragenem Sinn zu verstehen ist, erscheint die Behauptung, dass er unbeschnitten ist, aufgrund seiner familiären Position als Mitglied einer Priesterfamilie undenkbar. So bleibt nur die Möglichkeit, dass er wegen seines jungen Alters als unbeschnitten bezeichnet wurde, also die Bedeutung dieser Aussage eher als unreif oder unseriös und nicht als unrein zu verstehen ist.

1159 Diese Strafe ist für eine Person, die als knauserig beschrieben wurde und die in ihrer Verteidigungsrede hauptsächlich über die Bezahlung und den Steuersatz, den er für Pije erhöhen möchte, gesprochen hat (vgl. Z. 57), besonders hart.

1160 Zur Person vgl. Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen., S. 186-187; Gomaà, F.: Die Libyschen Fürstentümer, TAVO B6, Wiesbaden 1974, S. 113, 126, 131f., 141, 157.

- *König Juwapet II.:* Auch König Juwapet II., der Herrscher von Leontopolis,[1161] wird in der Darstellung abgebildet, während er die Erde vor Pijes Füßen küsst. Er findet in der Namensliste der Nordkoalition bei Herakleopolis Erwähnung und ergab sich später zusammen mit dem Libyerfürsten Akanosch, dem Erbprinzen Padiese und zwar direkt nach Pijes Sieg in Memphis. Er ist zudem aufgelistet unter den Nordherrschern, die Pije den Gehorsam erklärt haben. Wie Osorkon IV. wurde auch Juwapet von Pije vor seinem Palast abgewiesen und zwar aufgrund seiner „Unreinheit". Genauso wie Nemrud (der hereingelassen wurde) gehörte Juwapet zu den Nachkommen des Königs Osorkon III., sodass es unvorstellbar ist, dass er unbeschnitten war. Auch hier ist festzuhalten, dass Juwapet eine Generation jünger als sein Onkel Nemrud ist.
- *König Peftuabast:* König Peftuabast, der Herrscher von Herakleopolis,[1162] erscheint gleichfalls in der szenischen Darstellung, wie er die Erde vor König Pije küsst (C. 9). Sein Name wurde in keiner der beiden Namenslisten als Gegner Pijes erwähnt. Die Nachricht über die Unruhen durch Tefnachte beginnt mit der Konfrontation in seiner Stadt Herakleopolis. Dies bedeutet, dass Peftuabast der Tefnachte-Koalition nicht angehörte. Seine Position ist eher als abwartend einzuschätzen, denn er ergab sich direkt nach der Niederlage Nemruds in Hermopolis. Er stellt in seiner Rede Pije als den Retter dar, der seine Koalitionspartner nicht im Stich lässt, der am schlimmen Tag die Finsternis von seinem Freund vertreibt. Er benutzt also die Licht/Finsternis-Metapher erneut, und zwar im königsideologischen Zusammenhang, denn König ist der, der die chaotischen Zustände beendet, indem er sein Gesicht seinem Volk zuwendet[1163]. Wie seine Kollegen Osorkon IV und Juwapet II. versucht Peftuabast dann, Pije erneut zu besuchen und scheitert, da Pije ihn wie die zwei anderen als unrein oder vielleicht unwürdig abweist.
- *Der große Häuptling der Ma, Akanosch:* Akanosch, der Herrscher von Sebennytos,[1164] erscheint in der Darstellung auf dem Bauch, während er die Erde vor Pije küsst (C. 13). Sein Name wurde nicht in der Gegnerliste der Nordkoalition bei Herakleopolis erwähnt. Er ergab sich zusam-

1161 zur Person vgl. Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen, S. 139,140; Gomaà, F.: op. cit., S. 123, 134-137.

1162 zur Person vgl. Schneider, T.: op. cit., S. 189; Gomaà, F.: op. cit., S. 101, 102.

1163 Wie ich bereits erwähnt habe, ist „das Gesicht zuwenden" eine Formulierung, die mit dem Hebsed bzw. der Krönungsphraseologie zu verbinden ist, vgl. Blumenthal, E.: Untersuchungen zum ägyptischen Königtum, S. 53.

1164 zur Person vgl. Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen, S. 139; Gomaà, F.: Die Libyschen Fürstentümer des Deltas vom Tod des Osorkon II. bis zur Wiedervereinigung Ägyptens durch Psametik I., TAVO B6, Wiesbaden 1974, S. 49, 69f., 72f., 101und 153.

men mit König Juwapet II. und dem Erbprinz Padiese nach der Niederlage der Nordkoalition in Memphis. Sein Name ist in der Liste der Unterworfenen bei Kem-wer enthalten.

- *Der große Häuptling der Ma, Djedamunefanch, und sein Sohn Anchhor:* Djedamunefanch, der Herrscher von Mendes,[1165] wird in der Darstellung abgebildet, indem er die Erde vor Pije küsst (C. 14). Er tritt zusammen mit seinem Sohn Anchhor, dem Herrscher von Hermopolis Parva (Elbaqliah),[1166] in der Namensliste der Koalition bei Herakleopolis auf und sein Name wird gemeinsam mit seinem Sohn Anchhor in der Liste der Unterworfenen bei Kem-wer genannt.
- *Der Erbprinz Padiese:* Der Erbprinz Padiese, der Herrscher von Athribis und Heliopolis,[1167] erscheint in der Darstellung, während er die Erde vor Pije küsst (C. 10). Er folgte Bakennefi II.[1168], der zwar in der Liste der mit Tefnachte koalierten Herrscher eingetragen war, aber offenbar kurz danach starb.[1169] So wurde Padiese und nicht Bakennefi in der Darstellung abgebildet, während der Name Padieses in der Liste der Koalierten bei Herakleopolis fehlt. Padiese genießt in der Pije-Stele ebenfalls eine Sonderstellung, denn er ist der *jrj pᶜt*, der Repräsentant des königlichen Erbes nach altägyptischer Tradition. Er ist auch der Herrscher der Stadt Heliopolis, die für Pije eine besondere religiöse Bedeutung hat, denn er (Pije) legitimiert sich als der Gesandte des Amun-Re, so benötigt er die Anerkennung und die Zustimmung nicht nur von Gabel Barqal und Theben, sondern auch von Heliopolis. Noch interessanter ist die Tatsache, dass Padiese zugleich der Herscher von Kem-wer ist, dort wo – aus Pijes Sicht – sich der Gott Horus-Chenticheti als Sohn des Gottes Chenticheti und der Göttin Chuit als Königsgestalt inszenieren lässt. Padiese unterwirft sich direkt nach der Niederlage der Nordkoalition in Memphis, und zwar bevor Pije sich nach Osten begibt in Richtung Heliopolis, das ja sein Einflussgebiet ist. So kann Pije seine religiöse Fahrt nach Heliopolis problemlos beginnen, dies als König, der seine Pflicht tut, wie es sich gehört, und nicht als Eroberer. Padiese, der *jrj*

1165 zur Person vgl. Schneider, T.: op. cit., S. 112; Gomaà, F.: Die Libyschen Fürstentümer, TAVO B6, Wiesbaden 1974, S. 86-89, 134.

1166 zur Person vgl. Schneider, T.: op. cit., S. 73; Gomaà, F.: op. cit., S. 31-33.

1167 zur Person vgl. Schneider, T.: op. cit., S. 189, Padiiset (2).

1168 Er wurde mit seinem Sohn Nesnaiai der Herrscher von Hesebu in dem 11. unterägyptischen Gau.

1169 Er (Padiese) ist der Sohn von König Juapet II. dem Herrscher von Leontoplois (*ṯnt-rmw tꜣ-ᶜn* der 11. uäg. Gau), und sie sind beide links und rechts die Erde küssend vor Pije in der Darstellung abgebildet, vgl. Schneider, T.: op. cit., S.140, während Nisnaiai der Sohn von Bakennefi II. ist, dem Herrscher von Leontopolis (*Ḥsbw* im 11. uäg. Gau) und sie beide wurden nicht in der Darstellung abgebildet.

$p^{c}t$ von Heliopolis und von Kem-wer (als mythischer Geb bzw. Horus), übergibt persönlich sein Erbe an Pije und empfiehlt allen Herrschern des Nordens dasselbe zu tun. Diese symbolische Übergabe und die lückenlose Aufdeckung des Erbes sind zugleich der Kern der Rede des Padiese bzw. die Begründung, erzähltechnisch gesehen, für diese Figur. Er ist das Idealbild des Erben, des Kronprinzen also und somit traditionell Thronberechtigten, deswegen wird ihm, ebenso wie Nemrud, dem Idealbild für (ältere/eingesessene) Könige, freier Raum gelassen für Argumentation, für Rede und Dialog und sogar noch für den Empfang des Königs Pije im eigenen Palast[1170]. Seine Rede wurde in der Form eines Reinigungseids gehalten. Dieser Reinigungseid wurde in Anwesenheit des Königs geleistet und zumindest von allen Herrschern des West-, Ost- und Zentral-Deltas bezeugt (abgesehen von Tefnachte, der später dasselbe brieflich tut), da ihre Namen in einer Liste im Anschluss an diesen Eid stehen. Hier taucht diese Form des Reinigungseids zum ersten Mal im Text auf. Der Inhalt des Eides verschiebt sich vom negativen Sündenbekenntnis als Reinigung vor Betreten des sakralen Raumes in eine testamentarische Form zu dem legitimierenden Betreten unter der Schirmherrschaft des sakralen Königs. Pije unterstützt Padiese in einer Grenzstreitigkeit, so dass die Rebellion in Mesed durch Hilfstruppen des Pije beendet und Mesed in das Einflussgebiet des Padiese eingegliedert wurde. So verfügte Padiese über ein Gebiet, das von Heliopolis, Athribis über Leontopolis (seines Vaters Erbe?) bis Mustai im Osten reicht[1171].

- *Fürst Patjenfj:* Der Herrscher von Per-Sopdu (Saft al hinah oder Faqus[1172])) erscheint in der Darstellung, die Erde küssend vor Pije (C. 11). Er wird außerdem erwähnt in der Liste der Unterworfenen bei Kem-wer.
- *Fürst Pama:* Der Herrscher von Busiris wird in der Darstellung abgebildet wie er die Erde vor Pije küsst (C. 12), und taucht in der Liste der Unterworfenen bei Kem-wer auf.
- *Tefnachte:* Der Herrscher von Sais[1173] ist der Abwesende, der immer anwesend ist. Er wurde natürlich nicht in der Darstellung abgebildet, wird aber im Text zur Genüge als der Widersacher schlechthin beschrieben. Die Handlung des Textes beginnt mit seinem aggressiven Agieren, denn er ist der Auslöser des Einmarsches der kuschitischen Truppen unter der Leitung des Königs Pije Richtung Norden. Er ist der

1170 Der Raum für König Nemrud im Text ist allerdings größer als der des Padiese.

1171 zu Mesed vgl. Helck, W.: Die altägyptischen Gaue, TAVO B 5, Wiesbaden 1974, S. 174f.

1172 vgl. Helck, W.: op. cit., S.198; zur Person vgl. Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen, S.190.

1173 zur Person vgl. Schneider, T.: op. cit., S. 287-288.

negative Eroberer, der vom Delta aus Kemet bzw. den Süden einnehmen wollte. Er wird als dunkle Gestalt im Text präsentiert, die von nun an nur nachts regiert. Am Anfang wird von seinen Versuchen berichtet, durch Aggressionen und Bestechung den Norden hinter sich zu vereinen, dann beschließt er in Richtung Süden zu expandieren und schließt einen Pakt mit den meisten Deltafürsten bei der Stadt Herakleopolis, die er belagert hatte. Erst bei der Belagerung von Memphis seitens des Pije und seinen Truppen kommt Tefnachte direkt zu Wort. Er kehrt in den Norden zurück und versucht zuvor die Nordkämpfer in Memphis von der Festigkeit und Stärke der Stadt zu überzeugen. Er schleicht sich nachts in die Stadt hinein und verlässt sie mit einem Fluchtpferd in der Dunkelheit mit der Behauptung, die Nordallianz stärken zu wollen. Dann verschwindet er, und der Leser hört von ihm erst wieder am Ende der Befreiung des gesamten Nordens durch Pije, als er sich schriftlich unterwirft. Er wird im Text als Priester der Neith, der Kriegsgöttin von Sais, und als Sem-Priester des Ptah in Memphis beschrieben. Wie es aus dem Text ersichtlich ist, wird Pije in Verbindung mit Month, dem thebanischen Kriegsgott und mit Nebtj, dem Sohn der Nut, also Seth, dem Symbol der stürmischen physischen Kraft, gebracht, sodass dieser Konflikt als Nord-Süd-Konflikt zu bezeichnen ist. Am Ende ist Pije derjenige, der den Ptah-Tempel wieder weiht und die Priester wieder in ihre Ämter einsetzt. In seiner Unterwerfungsrede zeigt Tefnachte Buße und erhofft sich von Pije Vergebung, die Gnade der Göttin Neith bzw. seine Amtseinsetzung als Priester der Neith seitens Pije, der Priester und einen General nach Sais schickt, um Tefnachte die Möglichkeit zu geben, einen Reinigungseid in deren Anwesenheit zu leisten. Dann beginnt der Reinigungseid, der noch mal seine Funktion von der Reinigung vor dem Betreten sakraler Räume hin zu einem in die Zukunft gerichteten negativen Sündenbekenntnis verändert, das zum Betreten unter der Herrschaft des sakralen Königs und gleichzeitig im Amt des Neith-Priesters das Betreten, also das Wieder-Betreten des Tempels, bewirkt. Tefnachte wird immer indirekt erwähnt, und zwar z.B. als der Feigling, der seine Armee niemals zum Sieg führen kann (vgl. Eulogie auf Pije Z. 15), oder als Antwort auf die rhetorische Frage Pijes an Nemrud „Wer war es bloß, der Dich (in die Irre) geführt hat?“ Vor Pijes Ankunft in Ägypten richteten seine Truppen ein Blutbad bei Tahtehen-wer-nkhetu an, in dem ein Sohn des Tefnachte gefallen war. In dem Bericht über die friedliche Aufgabe der Stadt Per-sechem-cheper-Re wird ein Sohn des Fürsten Tefnachte erwähnt, der mit den Nordkämpfern aus der Stadt heraus kam und den Weg des Lebens gewählt und den Widerstand aufgegeben hatte. Kurz bevor Tefnachte sich ergibt, berichtet der Text von Unruhen in

Mesed. Der Unruhestifter ist leider durch die Zerstörung in Z. 121ff. nicht bekannt, es wird aber Tefnachte vermutet, da es sich hier um eine Grenzstreitigkeit zwischen Padiese und Tefnachte handelt. Er entkommt der Niederlage bei Mesed, schickt aber sofort danach einen Boten mit seiner Unterwerfungserklärung, gefolgt von seiner endgültigen Aufgabe und seinem Gehorsamkeitsgelöbnis durch den Reinigungseid.

- *die Fürsten und Befehlshaber, die in ihrer Stadt waren:* Die Nachricht über die Gefährdung des Südens durch die Tefnachte-Koalition wird durch Pijes Verbündete im Süden Ägyptens gemeldet. Pije gibt dann noch einmal deutlich Befehle an die „Fürsten und Heeresführer, die sich in Ägypten aufhielten, zu General Puarema, zu General Lumereskeni und zu jedem Befehlshaber Seiner Majestät in Ägypten". Als Hinweis und warnendes Beispiel ist diesen Verbündeten durch Pijes Rede an Nemrud später ersichtlich, dass Nemrud das Wasser seiner Majestät verlassen hat, obgleich Nemrud bereits vor den Unruhen ein Bekannter bzw. Verbündeter des Königs Pije und unter seinen Gabenempfängern war.
- *Andere Personen:* Naschenut von Per-Gerer, Libyerfürst Pentawer, Libyerfürst Pentibechenet, Gottesdiener des Horus, Herr von Khem, Padihorsemataui, Fürst Harbas von Per-Sechemt, Herrin von Saïs, und Per-Sechmet Herrin von Rehesawi, Fürst Djedchiu in Chentnefer, Fürst Pabas von Cheraha und Per-Hapi.
- *Chenticheti:* Horus-Chenticheti ist der Lokalgott der Stadt Athribis, der die Form eines Krokodils bzw. eines Falken annimmt. Im Text wird dieser Gott als der Herr von Ka Kem bezeichnet und der Prinz Padiese lädt König Pije ein, den Tempel des Horus-Chenticheti zu besuchen. Vermutlich spielte die Tatsache, dass Horus-Chenticheti eine Form des Gottes Horus und damit eine Personifikation des lebenden legitimen Herrschers ist, eine Rolle bei diesem Besuch, sodass man davon ausgehen kann, dass es zu einer Art Inthronisationsfeier im Tempel von Athribis gekommen ist.
- *Chuit:* Die Göttin Chuit ist die Gemahlin des Chenticheti von Athribis, Horus-Chenticheti ist ihr Sohn. Im Text empfängt sie Opfergaben vom König Pije im Rahmen seines Besuchs im Tempel von Athribis nach der Einladung des Prinzen Padiese.
- *Ptah:* Ptah, der südlich seiner Mauer ist, ist der Hauptgott der Stadt Memphis. Pije äußert im Text den Wunsch, am Rande seines Marsches nordwärts den Gott Ptah in seinem Tempel in Memphis zu sehen. Nach der Eroberung von Memphis befiehlt Pije, das Haus des Gottes Ptah wieder zu reinigen, und er sorgt dafür, dass der Tempelkult wieder aufgenommen wird. Vor seinem Eintritt in den Ptah-Tempel wird im Text

beschrieben, dass König Pije die Reinigungsrituale und all die Rituale, die sich für einen König gehören, vollzogen hatte, um anschließend den memphitischen Göttern die Opfergaben darzubringen.

- *Re:* Die Begegnung zwischen König Pije und dem Sonnengott Re von Heliopolis wird im Text, im Gegensatz zu Pijes Besuch im Ptah-Tempel in Memphis, ausführlich beschrieben: Angefangen von der feierlichen Prozession des Königs zum Haus des Re, den Gebeten und Rezitationen des Vorlesepriesters beim Eintritt in das Gottes-Haus gegen die Frevler, die Gott und König schmähen, bis hin zu den genauen Reinigungsritualen des Königs mit anschließendem Besuch im Benben-Haus. Auch das Zusammentreffen von Pije und Re im Allerheiligsten des Benben-Hauses wird in zeitlosen Erzählenden Infinitiven erklärt und festgehalten. Pije ordnet für die Web-Priester an, dass nur er und nicht irgendein König diesen sakralen Raum betreten darf.
- *Atum:* Der Besuch Pijes im Ort Cher-Aha wird im Text wie die Szene einer Pilgerfahrt zu einem heiligen Ort beschrieben. Hier begibt sich der König Pije zum ersten Mal nach Osten, um Gott Atum von Cher-Aha zu beschenken. Der Fürst aus Heliopolis – so wird Atum im Text bezeichnet – befindet sich auf dem Hohen Sand. Dort bringt Pije Opfergaben dar und erhält den Titel „Geliebt bzw. auserwählt von Heliopolis" zu sein, in Anspielung auf seinen offiziellen Titel „Geliebt von Theben". Hier steht der Gedanke im Vordergrund, dass sich Heliopolis und nicht Memphis, religiös gesehen, als Vertretung des Nordens eignet.
- *Thot:* Pije besucht den Tempel des Thot in Hermopolis, nachdem er in die Stadt eingedrungen war. Die Bedeutung des Thot als wichtige Gottheit im Zusammenhang mit der ägyptischen Königsideologie war Pije offenbar klar, auch deshalb nimmt die Auseinandersetzung mit der Stadt Hermopolis und deren König Nemrud einen großen Raum im Text ein.
- *Sokar:* Pije opferte dem Gott Sokar Amenhej, dem Vordersten von Sehedj, nach der kampflosen Eroberung der Stadt Meidum. Zum Gott Sokar sei hier hingewiesen auf die Analyse der Memphitischen Theologie, 2.3 Textanalyse: Der Raum.

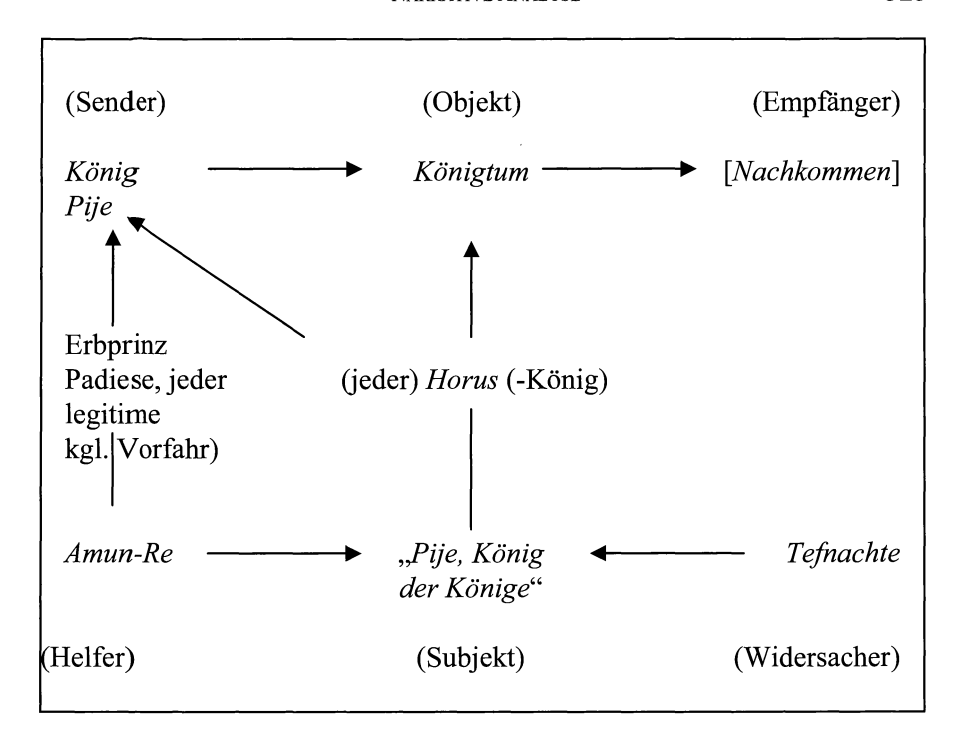


Abbildung 10: Das Aktantenmodell der Pije-Stele nach Greimas[1174]

3.4.3 DER RAUM

Die Pije-Stele gilt nicht nur als Quelle für historische Ereignisse zum Anfang der 25. Dynastie in Ägypten, sondern auch als topografische Quelle, in der genauere Angaben über konkrete Ortschaften niedergeschrieben wurden.[1175] Auch die administrativen Distrikte und die Teilung in Provinzen sowie die Grenzstreitigkeiten bzw. die Zuständigkeit für ein Gebiet zur Zeit der 22., 23., 24. und 25. Dynastie wurden in diesem Text dokumentiert.[1176] Deshalb ist es lohnenswert, einen Blick auf die Raumvorstellungen in diesem Text zu werfen.

Die Erzählung hat eine klare Struktur, es ist die lineare Entwicklung der Machtübernahme Pijes in Ägypten. Die eigentliche Eroberungsgeschichte

1174 Greimas nach Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, [5]Freiburg i. Br. 1999, S. 125.

1175 Gardiner, A.: Ancient Egyptian Onomestica II., Oxford 1947.

1176 Helck, W.: Die altägyptischen Gaue, in TAVO, B5, Wiesbaden 1974; für die Pije-Stele vgl. S. 24 mit Karte S. 209.

wandelt sich im Laufe der Erzählung. Sie ist zum einen die Ausführung von strategischen und logistischen Überlegungen (Kriegsrat), zum anderen ist sie eine Reiseerzählung mit detaillierter Beschreibung von Ortschaften und geografischen Gegebenheiten. Die Erzählung ist außerdem ein Bericht über religiöse Feste, Rituale, Prozessionen und Pilgerstätten.[1177] Der Text wird dabei bestimmt durch reale Raumvorstellungen, denn die Geschichte steigert sich von Ort zu Ort, und zwar mit einer bestimmenden orientierungsgebenden Richtung, nämlich von Süden nach Norden: Vom Ursprung in Napata bis zum Sitz des Feindes im Delta. Selbst die Flucht des Tefnachte erfolgte in Richtung Norden (nachts, von Memphis aus). Zweimal wird diese Süd-Nord-Achse umgekehrt, und zwar im Falle der Gegnerflotte, die Pijes Armee zunichte gemacht hatte, und dann beim Siegesmarsch des Pije, der mit seiner Rückkehr nach Süden den Kreis schließt. Wie im Unterkapitel 3.2.2, Aufbau, Gliederung und Kohärenz, schon kurz erwähnt wurde, gibt der Raum den Wechsel des Taktes dieses – immer nilabwärts – erfolgenden Eroberungsmarsches an und bindet somit die Handlungen dieser Erzählung zusammen und baut deren Plot auf. D.h. die Dramaturgie ist stark an den Wechsel im realen Raum gebunden, während der mythisch-religiöse Raum eher unterstützend wirkt bzw. zur Begründung dient. Wenn man die detaillierten Raumangaben im Text betrachtet, kommt der Erfassungsdiskurs des Eroberers zur Geltung. Indem man über das Wissen von Ägypten als Materie (physisch) und als Land (geographisch) verfügt und dieses in einem Text repräsentiert, besiegelt man die militärische Eroberung mit dieser Vollendung des Aneignungsprozesses.[1178] Die Frage der imaginären Geographie bzw. Topographie spielt in einem solchen Erfassungsdiskurs immer eine Rolle[1179], so wird der Begriff der „Beiden Länder" auf Ägypten und Nubien ausgedehnt.[1180] Dies zeigt z.B. die Bezeichnung des Südens im Text als Kmt (Ägypten). Der Süden ist der Ursprung, der geweihte reine Sitz der Götter und der Weltschöpfung, der Thronort von Göttern und Königen. Er ist der Sitz der eigenen vertrauten und vertrauenswürdigen loyalen Gefolgschaft. Dem Süden gilt, dass er zu beschützen bzw. zu verteidigen ist. Der Süden ist im Text positiv behaftet, denn z.B. selbst bei kriegerischen Auseinandersetzungen wird die Eroberung von „südlichen" Städten wie Per-sechem-cheper-Re und Meidum als Idealbild für die friedliche Übernahme einer Stadt präsentiert, an der sich die nördli-

---

1177 Kákosy, L.: King Piye in Heliopolis, in Bács, T. A. (ed.): A Tribute to Excellence. Studies offered in Honor of Gaál, E., Luft, U., Török, L., Studia Aegyptiaca XVII, Budapest 2002, S. 321-330.

1178 Said, E. W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1978.

1179 Said, E. W.: Culture and Imperialism, New York 1994.

1180 zum Doppeluräus bzw. der nubischen Kappe vgl. Hardwick, T.: The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom, in: JEA 89, 2003, S. 117-142.

chen Städte orientieren sollten. Selbst der Verräter der eigenen Sache, Nemrud, wird aufgrund seiner früheren, nach Süden ausgerichteten Loyalität bzw. Bekanntschaft mit Pije begnadigt bzw. nur durch eine materielle Strafe bestraft. Das Delta und die nördlichen Gebiete sind das *tꜣ mḥw* bzw. der Sitz der Nordkämpfer. Der Norden ist das Ziel, ist der Ort, in dem die Furcht vor Seiner Majestät verbreitet wurde oder verbreitet werden sollte. Der Norden ist der Ort, der durch zerstückelte Fürstentümer bzw. die zerstrittenen verräterischen Gaufürsten entweiht wurde. Den Norden gilt es zu befreien bzw. ihm durch *Nbtj*, den Sohn der Nut (d.h. dem Kriegsgott Seth bzw. Pije), Gesetz und Recht zurückzubringen. Noch eine Achse, die im Text zwar nicht die Hauptachse bildet, in der die symbolische Rollenverteilung der Handlungsträger jedoch eine große Rolle spielt, ist die West-Ost-Achse. Der Westen ist der Sitz des Feindes schlechthin, Sitz des Tefnachte, des Priesters der Kriegsgöttin Neith, des Widersachers, der die kosmische Ordnung ins Chaos stürzt (geht die Sonne im Westen auf?). König Pije landet von Osten kommend im Westen, um den Kampf gegen das Chaos aufzunehmen. Im Osten dagegen liegen die heiligen Stätten von Theben und Heliopolis, zu denen man pilgert. Der Osten erscheint im Text in einer mythischen Sprache, mithilfe derer sich die königliche Sphäre mit der göttlichen Sphäre vermischt und die die Handlung der Geschichte in die Ewigkeit versetzt. In Hermopolis, der strategisch wichtigen Stadt in Oberägypten, gewinnen die Ereignisse zusätzlich zu dem besagten Schlüsselcharakter an Bedeutung, weil sie der Ort ist, an dem Thoth die „Beiden Herren" scheidet. Dieser mythische Präzedenzfall ist der Anlass, dass Hermopolis einen großen Raum in der Erzählung einnimmt und dass diese Stadt und nicht Memphis der Ort ist, an dem sich viele Gaufürsten unterwerfen und es dort zu einer krönungsähnlichen Zeremonie kommt, da hier die Entscheidung schon einmal für Horus ausfiel.

Zusammenfassend stellt der Süden im Text Ägypten dar (*Kmt*) mit Horus, dem legitimen Herrscher an der Spitze (Pije), während der Norden, der Sitz der Übelgesinnten, von dem „Herren der beiden Länder" erst ergriffen werden muss, ein Umstand, durch den man die Rolle von Athribis im Delta bei der Übergabe des königlichen Erbes durch den Erbprinz Padiese verstehen kann.

Viele der unbestimmten Raumerwähnungen im Text beziehen sich auf den religiösen Raum. Dies verdeutlicht den begründenden Charakter des religiösen Raumes im Text, von dem zuvor die Rede war: „Zeig uns den Weg" oder „die Altäre besprengen" oder „im Schatten Deines Armes" sind

Beispiele solcher neutralen Raum-Ausdrücke, eingebettet in einen religiösen Kontext.[1181]

REALER RAUM (ORTSCHAFTEN)

- Hasengau *Wn* oder *Wn.t* in C.15 und in Z. 9, 30, 60, 61 und Hafen vom Hasengau in Z. 23, 30 (der 15. Oberägyptische Gau).[1182]
- Chemenu (Hermopolis) in Z. 6, sie (die Stadt Hermopolis) in Z. 8, zweimal in Z. 22 (einmal *ḫmnw* und einmal *Wnw*), 23, 32, 33, Zelt in Südwesten von Hermopolis in Z. 31 (Hermopolis ist die Hauptstadt des 15. oberägyptischen Gaus).[1183]
- Herr (*ḥ3tj-ᶜ*) von Hut-weret (Stadt im Hasengau) in Z. 7, Herrscher (*ḥḳ3)* von Hut-weret in Z. 43 (Ein Ort nördlich von Hermopolis).[1184]
- Neferus in Z.7 ist eine Festung im Hasengau, die einmal die Hauptstadt des 15. oberägyptischen Gaus war und durch Hermopolis verdrängt wurde.[1185]
- Netjer, d.h. Behbit El Hagar in Z. 2.[1186]
- Gau von Chasu (der Harpunen-Gau, d.h. 7. und 8. unterägyptischer Gau) in Z. 2.
- Gau des Wüstenstiers (Gau von Xois) in Z. 2.
- Hapi (Doppelgau von Sais) in Z. 2.
- Sais in Z. 87.
- Aein (Tura?[1187]) in Z. 3.
- Per-Nebu (das Goldhaus oder Haus der Goldenen (Hathor?), im Gau von Inbuhedj (Memphis) in Z. 3.
- Gau von Inbuhedj (Memphis) in Z. 3, 85, 86, Hafen von Memphis in Z. 87, Memphis zweimal in Z. 87 noch einmal, zweimal in Z. 89, Hafen

---

1181 Im Folgenden werden die Räume aufgelistet wie sie im Text erscheinen.

1182 Helck, W.: Die altägyptischen Gaue, TAVO B 5, Wiesbaden 1974, S.106ff.

1183 Gauthier, H.: Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques, I, Kairo 1925, S. 197.

1184 Helck, W.: Die altägyptischen Gaue, S.108; Grimal, N.-C.: La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée de Caire, JE 48862 et 47086-47089, Publications de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 105, Kairo 1981, S. 20, Anm. 49 mit den weiteren Anmerkungen 100 und 151, Ortschaftsindex S. 340; Gauthier, H.: Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques, IV, Kairo 1925, S. 58; Brugsch, H. K.: Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte, Leipzig 1879, S. 1131-1132.

1185 Helck: Die altägyptischen Gaue, S.107; wahrscheinlich Balansura oder Etlidem vgl. Gardiner, A.: Ancient Egyptian Onomestica II., Oxford 1947, S. 83; Gauthier, H.: Diction. Géog., IV, S. 89-90; Brugsch, H. K.: Diction. géog., S. 340-341.

1186 Vgl. Anm. 1200

1187 Für Aein vgl. den Abschnitt: Der Raum im Unterkapitel 2.3.1.3.3 im Rahmen der Analyse der Memphitischen Theologie.

von Memphis[1188] zweimal in Z. 93, die Waage der beiden Länder in Z. 96, Memphis in Z. 96, zweimal in Z. 97, Tempel und Heiligtümer in Memphis in Z. 97, Ptah-Tempel in Z. 97, Tempelbereich in Z. 98, Kornspeicher des Ptah in Z. 100, Memphis in Z. 100. Bezirke im Gebiet von Memphis in Z. 98 Heripademi, Peninaiua und Pabechen-enbiu-Tauhibit[1189] in Z. 99.

- Itji-taui (El-Lischt) in Z. 3, 83.
- Meri-Atum (Meidum) in Z. 4, 81.
- Per-sechem-cheper-Re (Name von Osorkon I.), (in der Nähe von Illahun) in Z. 4, 77.[1190]
- Hut-netjer-Sobek (Krokodilopolis) in Z. 4.
- Per-Medjed (Oxyrhynchos) in Z. 4.
- Hut-benu (im 18. oäg. Gau) in Z. 4, Hut-benu (Hardai[1191]) in Z. 29.
- Tajudjit (Elhibeh) in Z. 4.
- Hut-nisut (im 18. oäg. Gau) in Z. 4.
- Per-Nebetepihu (Atfih) in Z. 4.
- Neni-nisut (Herakleopolis magna) in Z. 5, 74.
- Herrscher von Herakleopolis (Ehnassya) in Z. 70.
- Gau von Wabuj (Oxyrhynchos) in Z. 8.
- Theben in Z. 26, 29, 159.
- „Haus des Osiris, Herr von Djedu“ (Busiris/Abusir Bana) in Z. 18.
- Haus des Widders, Herr von Djeded (Mendes/Tall arrubo) in Z. 18.
- Hesebu (Atribis) in Z. 19.
- Haus von Bastet (Bubastis) in Z. 19.
- Bereich von Re-nefer in Z. 19.
- Inseln in der Mitte in Z. 19, 107, 146.
- Herrin von Sais in Z. 19.
- Westufer in der Nähe vom „Haus des Peg“ in Z. 20.
- Per-Medjed (Oxyrhynchos/Bahnasa) im Gau der Zwei Zepter in Z. 27.
- Tehna[1192] in Z. 27.
- Eingang des Kanals (Fayum) neben Illahun in Z. 76.
- Cher-Aha in Z. 100, 117.

1188 Vom Hafen aus hat keiner einen Angriff erwartet.

1189 nördlich von Memphis; zu Ortschaften vgl. Grimal, N.: op. cit., Anm. 391.

1190 ein Ort in der Nähe von Illahun, vgl. Zeile 4.

1191 vgl. Goedicke, H.: Pi(ankh)y in Egypt. A study of the Pi(ankh)y Stela, Baltimore 1998, S. 47. von Tehna kommend wäre Hardai und nicht Kom-el-ahmar nahe liegend.

1192 Ursprünglich 16. oä.Gau, dann 15. oä. Gau in Hermopolis, das heißt zum ersten Mal auf dem Ostufer, dagegen Kausen, E., op. cit. S. 567 Anm. 27e: für ihn ist thn eine Festung im 18. oä. Gau, das heutige El-Hibeh.

- Heliopolis (über jenen Berg von Cher-Aha[1193] auf dem Prozessionsweg des Sepa[1194] nach Cher-Aha) in Z. 101, Heliopolis in Z. 105, 106.
- „hoher Sand"[1195] in Heliopolis zweimal in Z. 102, Hafen von Heliopolis in Z. 106.
- Haus des Re in Z. 102, Gottestempels auch in Z. 102.
- „Benben-Haus" in Z. 103, das große Fenster[1196], um Re im „Benben-Haus" zu sehen, auch in Z. 103, 104.
- „Haus des Atum" in Z. 105.
- Haus der Neunheit in Z. 101.
- die Höhle und die Götter, die darin sind, in Z. 101.
- Pavillon[1197], der auf der Westseite vom Jti-Kanal ist[1198], in Z. 101.
- kühler See in Z. 102.
- Wasser/Flut des Nun, in dem (auch) Re sein Gesicht reinigt, in Z. 102.
- Hafen von Ka-kem in Z. 106.
- Zelt seiner Majestät im Süden von Kaheni im Osten von Ḳa-kem in Z. 106, Ka-kem in Z. 108.
- Horus in seinem Haus in Athribis in Z. 108, Haus von Padiese in Z. 108, 109, Haus meines Vaters (Padiese) in Z. 111.
- „Haus des Horus Chenticheti" in Z. 109, dem Herrn von Kem-wer in Z. 109.
- Tjebnetjer[1199] in Z. 115.
- „Haus des Thoth, der die beiden trennt" (Hermopolis parva/ Elbaqliah) in Z. 18, 115.
- Per-hebi [1200] in Z. 115.
- Sema- Behedet[1201] in Z. 115.
- Per-Soped[1202] in Z. 115.
- Schenuteninebhedj[1203] in Z. 115.

1193 Der heutige El gabal el ahmar *(ḏw dšr)*.

1194 Der Sepa ist eine heliopolitanische Gottheit seit Ende des Alten Reichs, zum Prozessionsweg vgl. U. Rößler LÄ V, Sp.859-863 Sepa, besonders Anm. 22.

1195 Heilige Stätte von Heliopolis.

1196 Erscheinungsfenster im Tempel selbst, Reste solcher Fenster (z. B. in Piramesse) zeigen gefangene Asiaten, die sich unter dem Fenster befinden, auch der Medinet Habu-Tempel von Ramses III. zeigt solche Fenster.

1197 Laut Karte bei Raue, D.: Heliopolis und das Haus des Re, ADAIK 16, 1999 (Tafel 4 Nr.17) gibt es einen Pavillon bzw. eine Kapelle gegenüber von Heliopolis für Reinigungszeremonien, vgl. S. 423.

1198 Zu Sanktuar westlich der Jti-Kanal vgl.auch Raue, D.: a a. O., S. 423. Anm. 3.

1199 Sebennytos, heute Samanud/17. uäg. Gau.

1200 Isidopolis, heute Behbit el-Hagar; vgl. auch Nṯr in Z. 2.

1201 Diopolis inferior, heute Tall el-Balamun.

1202 heute Saft al-hinah/22. uäg. Gau.

1203 heute Schunet Yussef?

- Busiris[1204] in Z. 116.
- Hesebu in Z. 116.
- Per-Gerer [1205] in Z. 116.
- Khem[1206] in Z. 116.
- Per-Sechemt, Herrin von Sais, und Per-Sechmet Herrin von Rehesawi[1207] in Z. 117.
- Chentnefer[1208] in Z. 117.
- Per-Hapi[1209] in Z. 117.
- Mesed[1210] in Z. 122.
- die Inseln im großen Grünen in Z. 129.
- Metenu[1211] in Z. 145.

RELIGIÖSE RÄUME (TEMPEL UND RITUAL)

- Karnak in der szenischen Darstellung Z. 2 und in Z.12,26, 70, 83.
- Gabel Barkal in der szenischen Darstellung Z. 2.
- Amun-Re Herr der Throne beider Länder in Z. 2 und in Z. 81, 85.
- Ascheru, der heilige See der Göttin Mut in Karnak, in der szenischen Darstellung Z. 3.
- die Residenz des Schu im Anbeginn[1212] in Z. 85.
- das Haus von Soker, Herr von Sehdj in Z. 81, 83.
- Sokar in Schetit[1213] in Z. 85.
- „Südlich seiner Mauer“ in Z. 86, 98.
- „Haus des Thoth, der die beiden trennt“ (Hermopolis parva/Elbaqliah) in Z. 18, 115.
- Tempel des Thoth, dem Herrn von Hermopolis, zweimal in Z. 59.
- die Residenz von Theben gegenüber dem Tempel von Karnak in Z. 12.
- Altäre in Z. 13.
- die Erde vor ihm in Z. 13.

1204 Busiris.

1205 Phagroriopolis.

1206 Letopolis, heute Ausim, Hauptstadt des 2. uäg.Gau.

1207 Festungen im 2. uäg. Gau.

1208 im Gau von Memphis.

1209 Orte südlich von Heliopolis.

1210 heute Tall Mustai bzw. Tall Umm el-harb, 15 Kilometer nördlich von Athribis.

1211 Aphroditopolis, 22. oäg. Gau.

1212 Eine ganz andere Sprache ist die Sprache, mit der Pije die Stadt Memphis anspricht. Vielleicht wegen ihrer Stellung im Laufe der ägyptischen Geschichte? Aber warum bezeichnet er Memphis als die Residenz des Schu? Warum gerade Schu? (Heliopolitanische Königsvorstellung?) Vielleicht, weil Schu mit dem Anfang bzw. dem Schöpfungsakt verbunden ist?

1213 spezielles Heiligtum des Sokar in Memphis.

- Herrin von Sais in Z. 19.
- „Haus des Osiris, Herr von Djedu“ (Busiris/Abusir Bana) in Z. 18.
- Haus des Widders, Herr von Djeded (Mendes/Tall arrub^{c}) in Z. 18.
- Haus von Bastet (Bubastis) in Z. 19.
- Luxortempel *Jpt-rsj* in Z. 26.
- Kornspeicher des Amun in Z. 70, 81, 83, 84, 100.
- Standort der Wab-Priester in Z. 97.
- Haus des Morgens[1214] in Z. 98, 103,
- Cher-Aha in Z. 100, 117.
- Heliopolis (über jenen Berg von Cher-Aha[1215] auf dem Prozessionsweg des Sepa[1216] nach Cher-Aha) in Z. 101, Heliopolis in Z. 105, 106.
- „Hoher Sand“[1217] in Heliopolis, zweimal in Z. 102, Hafen von Heliopolis in Z. 106.
- Haus des Re in Z. 102, Gottestempel auch in Z. 102.
- „Benben-Haus“ in Z. 103, das große Fenster[1218], um Re im „Benben-Haus“ zu sehen, auch in Z. 103, 104.
- „Haus des Atum“ in Z. 105.
- Haus der Neunheit in Z. 101.
- die Höhle und die Götter, die darin sind, in Z. 101.
- Pavillon[1219], der auf der Westseite vom Jti-Kanal ist[1220], in Z. 101.
- kühler See in Z. 102.
- Wasser/Flut des Nun, in dem (auch) Re sein Gesicht reinigt, in Z. 102.
- Horus in seinem Haus in Athribis in Z. 108.
- „Haus des Horus Chenti-cheti“ in Z. 109.
- Per-Sechemt, Herrin von Sais, und Per-Sechmet Herrin von Rehesawi[1221] in Z. 117.
- Tempel in Z. 139, 141.
- „Der Tempel des Sobek[1222] in Z. 145.

1214 Raum zur Reinigung des Königs, bevor er Riten für Gott vollzieht.

1215 der heutige El gabal el ahmar *(ḏw dšr)*.

1216 Vgl. Anm. 1194.

1217 Heilige Stätte von Heliopolis.

1218 Erscheinungsfenster im Tempel selbst, Reste solcher Fenster z.B. in Piramesse zeigen gefangene Asiaten, die sich unter dem Fenster befinden, auch der Medinet Habu-Tempel (Totentempel von Ramses III.) zeigt solche Fenster.

1219 Vgl. Anm. 1197.

1220 zum Sanktuar westlich des Jti-Kanals vgl. auch Raue, D.: op. cit., S. 423. Anm. 3.

1221 Festungen im 2. uäg. Gau.

1222 Krokodilopolis.

UNBESTIMMTE RÄUME

- die in ihrer Stadt waren (d.h. in Ägypten) in Z. 6.
- die auf dem Fluss sind in Z. 9, 12, 16, zweimal in Z. 20, 22, 88, vom Fluss aus in Z. 95, 122.
- auf das Feld in Z.9.
- aus der Ferne in Z. 10, von Ferne in Z. 93.
- andere Stadt zweimal in Z. 10.
- Land in Z. 54.
- das Land ist hell in Z. 20, 89,97, 100, 106, 147.
- „Zeig" uns den Weg in Z. 14, jeder Weg Z. 14, in Z. 52, 82, 90, 92.
- im Schatten deines Armes in Z. 14.
- Stadt in Z. 79, zweimal in Z. 82, 84, Städte in Z. 113, 129.
- Unbekannter Fluchtort in Z. 99.
- Bierraum in Z. 134.

URSPRUNG BZW. GEBURTSORT

- Mutterleib in Z.1.
- Leib Gottes in Z. 68.
- Ei in Z. 2, 68.

KÖNIGLICHE RAUMBEZEICHNUNGEN

- Ober- und Unterägypten in Z. 4 und in Z. 1, 23, 76, 101.
- Die beiden Länder in Z. 3, 84.
- Palast in Z. 15 und zweimal in Z. 34, 56, 61,59, zweimal in Z. 62, 147, 150, 151, 152, 153, Ort, wo seine Majestät sich aufhielt, in Z. 96, 127, 147.
- Majestät zu ihrem Platz in Z. 98.
- dem Platz unter seiner Majestät in Z. 17.
- Dir gehört all das, was auf Erden ist, in Z. 84.
- Die Ehrfurcht vor seiner Majestät reichte bis in den nördlichsten Norden (zum Ende von Asien) in Z. 30.
- Frauenpalast in Z. 34.
- Schatzhaus in Z. 62, 69, 84, von Padiese 108, Schatzhäuser in Z. 113,122, 137.
- Magazine in Z. 62.
- Stall in Z. 64, 71, 110, 113, 114.

NORDEN

- stromabwärts in Z. 16, 76, 81, 83, zweimal in Z.85, 89.
- nordwärts in Z. 24, zweimal in Z. 29.

- Unterägypten in Z. 16, 17, zweimal in Z. 19, 21, 24,26, 28, 31, 33, 77, 83, 87, 100, 107, 110/111.
- Nordländer in Z. 1, 53, 88.
- Nordland in Z. 149,154, 157.
- Norden in Z. 89, 96, 148.
- nördliche Seite[1223] in Z. 92.
- (nördliche) Gaue in Z. 55, 88,146.
- Nordgaue in Z. 93, 146 (oder nur Norden?).
- nördliche Küstengebiete in Z. 3.
- Die Ehrfurcht vor seiner Majestät reichte bis in den nördlichsten Norden (zum Ende von Asien) in Z. 30.
- Gottesland in Z. 154.

SÜDEN

- Südteil/Neni-nisut (Herakleopolis) in Z. 17.
- das südliche Ägypten in Z. 6.
- Südland in Z. 128.
- Südländer in Z. 53.
- der Süden in Z. 96, 148.
- die Gaue von Oberägypten in Z. 3, 6, 93, 146 (oder nur Süden).
- die Gaue der Spitze des Südens[1224] in Z. 86.
- Ägypten (*kmt*) als Bezeichnung des Südens: die sich in Ägypten aufhielten in Z. 8, in Ägypten in Z. 8, Ägypten in Z. 9, 27.
- stromaufwärts in Z. 16, 155.
- Tal in Z. 158.

OSTEN

- Gaue des Ostens in Z. 4,19, 146 (oder nur Osten?),
- der Osten in Z. 88, 100, 106, 107, 155.

WESTEN

- Der Große des Westens in Z. 2, 3, 4, zweimal in Z. 19, 107, 146, 155.
- Gaue des Westens in Z. 146 (oder nur Westen).
- Übersetzen und Landen am Westufer, in der Nähe vom „Haus des Peg“ in Z. 20.

1223 bei der Einnahme von Memphis.

1224 d.h. die nördlichsten Gaue von Oberägypten, in denen Pije schon gesiegt hat.

3.4.4 DIE ZEIT

Die Pije-Stele ist ein detailreicher Text, in dem neben den Raumangaben auch die Zeitangaben sehr genau und ausführlich ausgedrückt sind. Es gibt konkrete Datumsangaben bzw. eine reale Zeitebene, daneben gibt es aber auch eine mythische Zeitebene wie beispielsweise die Zeit, als „Thoth die beiden trennte“, oder die Zeit des „Schu im Anbeginn“. Auffällig ist die Nutzung der Tages- und Nacht-Zeitbestimmung oder auch des Tagesanbruches als Signal, um eine neue Folge im Erzählfluss anzukündigen oder um emotionale dramatische Akzente in der Schilderung eines Handlungsträgers zu betonen wie im Falle des Tefnachte, der nur nachts, in der Dunkelheit handelt (beispielsweise bei seinem Besuch der Stadt Memphis während der Belagerung durch Pijes Truppen).

In der Erzähltheorie analysiert man die Zeitvorstellung in einem Text auf drei Ebenen: Der Ordnung, der Dauer und der Frequenz. Mit Ordnung ist gemeint, dass die Reihenfolge der Ereignisse im Text bestimmt werden soll. Ob die Reihenfolge der Ereignisse mit dem sprachlichen Ablauf der Erzählung identisch ist oder ob wir es im Text mit Analepse, Prolepse oder Syllepse zu tun haben, wird erst durch die Analyse festgestellt.[1225] Die Analepse bzw. Retrospektion ist nach Génette die Rückblende, ein Zeitsprung in die Vergangenheit, oder die nachträgliche Erwähnung eines vergangenen Ereignisses[1226]. Ein Beispiel dafür ist der Prolog in Z. 2 „hört, was ich tat“. Hier beginnt die Erzählung als Bericht von etwas, das in der Vergangenheit liegt. Die Ereignisse der Geschichte sind diejenigen des Pije, von denen er retrospektiv berichten lässt. Man meldet Pije die Entwicklungen, die schon in Norden und Westen statt gefunden haben. Danach wird die Entwicklung der Ereignisse in einen linearen Ablauf gebracht, der von der Entsendung einer Armee seitens Pije bis zur vollständigen Eroberung Ägyptens und seinem Siegsmarsch zurück nach Napata, ohne weitere Achronien, erzählt.

Laut Z. 66 war Pije wütend geworden wegen des Zustands der Pferde im Stall von Nemrud. Dies ist ein Beispiel für eine Ellipse, denn hier wird das Hungernlassen der Pferde ohne weiteren Kommentar ausgelassen bzw. übersprungen. Wir erfahren es erst, nachdem es schon geschehen war. Der Anfang der Belagerung von Memphis in Z. 85 ist wiederum ein Beispiel für eine Paralipse, denn hier wurden die Ereignisse absichtlich gekürzt bzw. einige Details, wie die Ablehnung des Appells von Pije seitens der Kämp-

1225 In der Pije-Stele gib es keine Prolepse bzw. Vorschau oder einen antizipierenden Zeitsprung in die Zukunft. Genauso weist der Text keine Syllepsen bzw. Achronien auf, da der Text chronologisch und linear konstruiert wurde.

1226 vgl. Génette, G.: Die Erzählung, Stuttgart 1998, S. 139.

fer oder die Verbarrikadierung der Nordkämpfer in Memphis, ausgeblendet.

Ein weiterer Untersuchungspunkt in der Narratologie ist die Dauer der Erzählung, d.h. die Beziehung zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit. Dies ist deshalb interessant, weil durch die Bestimmung des Tempos bzw. des Rhythmus die auserwählten, betonten Sequenzen bzw. die kurz erwähnten, abrupt beendeten oder weggelassenen Ereignisse oder die Akteure hervorgehoben werden können.[1227] Die erzählte Zeit umfasst die Ereignisse, beginnend mit dem Zeitpunkt der Ankunft der Nachrichten über die Unruhen aus dem Norden bei Pije in Napata in Z. 2 „Man kam, um Seiner Majestät zu melden“ bis zu Pijes Rückkehr nach Napata, nachdem er die Rebellion im Norden beendet hatte. Der Text beginnt mit einem Datum: „Jahr 21, erster Monat der Überschwemmungszeit unter der Majestät des Königs“, in Z. 1, das möglicherweise den Anfang der Ereignisse markiert[1228] oder aber den Zeitpunkt der Niederschrift bzw. des Aufrichtens der Stele bekundet. Auf jeden Fall wird es von dem/den Verfasser/n als der Anfang des Textes markiert und bildet somit den fiktiven Anfang der Ereignisse. Für die Bestimmung der erzählten Zeit, insbesondere wenn es um historische Ereignisse geht (unabhängig von ihrer Authentizität), sind solche Fixdaten von größter Bedeutung, denn anhand dieser Fixdaten kann man im Vergleich mit der Präsentation der Zeit im Text die Betonung bzw. das Muster des Selektierens ablesen, wonach der/die Verfasser bestimmte Aussagen, Ereignisse oder Daten hervorheben oder ausblenden.

Im hier vorliegenden Text gibt es insgesamt drei fixe Datumsangaben, und zwar die schon erwähnten fiktiven Anfänge der Ereignisse in Z. 1, dann das Neujahrsfest in Napata in Z. 25, 29: „Am ersten Monat der Achet-Jahreszeit, Tag 9“ (dieses Datum markiert den Anfang des Feldzuges des Pije von Napata aus in Richtung Norden) und schließlich das Opetfest in Z. 25, 26: „an seinem schönen Fest von Opet [...] im dritten Monat der Achet-Jahreszeit, Tag 2“. Dieses dritte Datum markiert noch einmal den Zeitpunkt, an dem die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nordgegnern beginnen. Im Opetfest wird die Fortsetzung der Schöpfung insofern verkörpert, als der König den Kampf gegen die Chaosmächte erklärt. Deshalb spielt das Opetfest, ebenso wie das Neujahresfest, eine Rolle bei den Krönungszeremonien und wird im Text als der konkrete Beginn des Kampfes gegen die Feinde angesetzt. Es ist davon auszugehen, dass im Text das

---

1227 vgl. Génette, G.: op. cit.

1228 Zu dieser Diskussion vgl. Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments. Ergänzungslieferung 6, Gütersloh 1985, S. 559, Anm. 1 a und Priese, K. H.: Zur Sprache der ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch, in: ZÄS 98, 1970, S. 30 ff.

gleiche Datum für Neujahr wie in Ägypten angesetzt wurde. Erst danach erfolgte der Aufbruch. Das bedeutet, dass die Fahrt von Napata nach Theben (Abfahrt nach Neujahrzeremonien und Ankunft zum Opet-Fest) 39 Tage gedauert hat, dies ist extrem schnell.

Ein weiteres Datum, das zwar nicht explizit erwähnt wurde, aber doch als fixes Datum zu betrachten ist, ist die Nil-Überschwemmung bei Memphis. In Z.89 wird berichtet, „dass das Wasser zu den Mauern angestiegen war", d.h. im dritten Monat der Achet-Jahrzeit, 2. Tag, zieht Pije aus Theben und hier wird jetzt festgestellt, dass der Wasserstand in Memphis hoch ist. Nach der Berechnung der Nilüberschwemmung, die im Juni beginnt und ihren höchsten Stand im September erreicht, hieße das, dass Pije nur etwa 4 Monate gebraucht hat, um Ägypten von Theben bis Memphis zu erobern.[1229] Dies bedeutet, dass die erzählte Zeit bzw. die Ereignisse, die dieser Text schildert, ca. vier Monate umfassen. Die Erzählzeit aber bleibt, trotz der detailreichen und ausführlichen Schilderung, im Vergleich dazu kurz. Das liegt in der Tat an der Natur des Erzählens, die im Grunde nichts anderes als Erinnern ist. Man muss selektieren, hervorheben bzw. ausblenden. Dazu benötigt der Erzähler bestimmte Techniken wie z.B. die der Zeitraffung.[1230]

In der Pije-Stele werden verschiedene Strategien angewandt, die zwei Zwecke verfolgen. An erster Stelle ist dies der Anstieg bzw. die Fortsetzung des Erzählstrangs, der in einer linearen Abfolge von Ereignissen unausweichlich seinen Höhepunkt erreicht, und zwar deterministisch (d.h. gemäß Gottesvorbestimmung) bzw. wie im Text mehrmals betont wird von Anfang an – oder sogar seit der Urzeit – von Gott bestimmt.

Dieser Plot, der die Erfolgsgeschichte des Königs Pije darstellt, beweist das dokumentarische Moment dieses Bestätigungsberichtes. Am Anfang des Textes will Pije der Hörerschaft/dem Leser zeigen, dass er Gottes Willen auf Erden verwirklicht. Dies war aber schon in der Urzeit vorbestimmt, deshalb ist dieser Bericht die Bestätigung von Gottes Urwillen. Es wird dokumentiert, dass das, was beim „ersten Mal" geschah (die Schöpfung/die Vorbestimmung), in der Geschichte vergegenwärtigt wird. Dokumentiert wird die Unübertroffenheit des Königs Pije bzw. seine Individualität, d.h. seine Wirkmächtigkeit, deswegen ist diese Dokumentation voller Bewegung und ereignisreich.

1229 vgl. Schenkel, W.: Überschwemmung, in: LÄ, VI, Sp.831-833.

1230 Es gibt in der modernen Literatur andere Strategien außer der Zeitraffung wie das Zeitspringen bzw. die Dehnung, in der das Erzählte durch intensive Beschreibungen und Ausschweifungen mehr Erzählzeit in Anspruch nimmt als die erzählte Zeit, wie beispielsweise die Beschreibung eines Blitzes auf mehreren Seiten. Für diese Erzähltechnik generell vgl. Martinez, M., Scheffler, M.: Einführung in die Erzähltheorie, München ²2003.

So kommen wir zur zweiten Erzählstrategie, der Vergegenwärtigung. Hier wird nicht mehr der Erfolg nach dem Plan und durch die hervorragende Qualität des Königs erzielt, sondern es soll die Analogie bzw. die Parallelität zwischen dem, was sich in der Geschichte ereignet, und der Vorzeit zur Geltung kommen. Diese Analogie wird durch das Verwischen genauer Angaben zeitlos gemacht, so dass sich beispielsweise eine Schiffsreise nilaufwärts in ein kosmisches Gesetz verwandelt, kriegerische Auseinandersetzungen als ewiges Ritual geschildert werden oder schließlich die Konturen zwischen der königlichen Sphäre (z.B. Palast) und der göttlichen Sphäre (z.B. Tempel) undefiniert in der Schwebe gehalten werden. Durch diese Sprache werden die Handlungen bis in die Gegenwart hinein bzw. für die Zukunft bewahrt, vermitteln aber zugleich den Eindruck, als haben sie sich schon einmal ereignet. Sie hinterlassen damit trotz ihrer Aktualität (Allgegenwärtigkeit) bei den Betrachtern den Eindruck des schon früher Geschehenen.

3.4.4.1 DOKUMENTARISCHE STRATEGIEN

BEISPIELE DER DOKUMENTARISCHEN STRATEGIEN SIND:

- *ꜥḥꜥ.n* „daraufhin" als Signal für einen Sprung in der Erzählfolge[1231], genau so ist
- *ḥḏ rf tꜣ dwꜣ sp sn* „Als nun aber das Land hell wurde, ganz früh am Morgen" als Signal für einen Sprung in der Erzählfolge[1232] zu sehen, ebenfalls:
- *jr m [ḫt] ḥḏ tꜣ sn.nw n hrw ḫpr* „Als dann [das Land hell wurde] und der zweite Tag heraufkam" [1233],
- *wḏꜣ pw jrj.n ḥm=f* „Seine Majestät zog aus".[1234]
- Änderungen (in der Bewegung oder beim Erzählen)
- *Wn.jn s(j) nb ḥr ḏd rꜣ=f* Darauf sagte jeder Mann (in der Armee seiner Majestät) seine Meinung, Z. 90, ähnlich
- *Wn.jn* in Z. 107, 125 *ḏd.jn* in Z. 113.

BESTIMMTE ZEITEN

- Z. 73 Tag des Kampfes.
- Z. 78 an diesem Tag.

1231 Z.8, 9 zweimal, 14, 17, 20, 22, 23 zweimal, 26, 27 zweimal, 28 zweimal, 29 zweimal, 30, 33 zweimal, Z. 55, 57, Z. 58 zweimal, 69, 77, 79, 80, 82 zweimal, 83, 84, 85, 86, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 113, 114, 123, 126.

1232 in Z. 20, 89, 100, 106, 147.

1233 in Z. 96 und Z.97.

1234 in Z. 64, 70, 76, 81, 83, 84, 89, 98, 99, 107, 109, mit *pw*.

- Z. 12 Wenn ihr die Residenz von Theben erreicht.
- Z. 15 bei der Erinnerung Deines Namens (sich erschrecken).
- Z. 31 „Ist dies die Art Eures Kämpfens, meinen Auftrag zu verzögern? Das Jahr ist schließlich vollendet, das Furcht vor mir nach Unterägypten geben sollte".
- Z. 61 Erneuerungsfest.
- Z. 135 jener Tag, als Du meinen Namen erstmals gehört hast.

NACHT/SCHLECHTE ZEIT

- Z. 87 *js wr pf n Sꜣw spr r Jnbw-ḥḏ m wẖ{ꜣ}* Nun aber gelangte dieser Fürst von Sais nach Memphis in der Nacht.
- Z. 73 der schlimme Tag.
- Z. 128 Tage des Ärgers.

EINFACHE ZUKUNFT

- Z. 24: werde ich selber nordwärts fahren.
- Z. 25: Ich will veranlassen, dass er den Kampf für alle Zeit aufgibt. Nachdem die Zeremonien für das Neujahrsfest durchgeführt sein werden, werde ich für (meinen) Vater Amun an seinem schönen Fest opfern, wenn er seine schöne Erscheinung an Neujahr vollzieht.
- Z. 78: Wenn die Zeit verstreicht.
- Z. 84: Dein Vater hat Dir sein Erbe anbefohlen (Zukunft in der Vergangenheit).
- Z. 101: Pije – möge er ewig leben –, gebe.
- Z. 159: Du sollst bis zur Ewigkeit sein, Deine Stärke soll ewig bleiben, Du Herrscher, geliebt von Theben!"
- Z. 105: Es wird dauern ohne aufzuhören Horus, geliebt von Heliopolis.
- Z. 139: Dann will ich in seiner Gegenwart zum Tempel gehen.

3.4.4.2 VERGEGENWÄRTIGUNGSSTRATEGIEN

BILDLICH

Diese bildliche Strategie kommt nur in der szenischen Darstellung vor, die ja wiederum als eine Inszenierung der Vergegenwärtigungsstrategie im Text zu betrachten ist. Die Darstellung ist in drei Bereiche geteilt: In der Mitte sitzt der Gott Amun, rechts von ihm steht die Göttin Mut und links vor ihm der König Pije. Die Darstellung ist aber auch die Wiedergabe eines konkreten historischen Ereignisses: Rechts und links im Bild sieht man vier Könige, eine Königsgemahlin, drei Fürsten und zwei Libyerhäuptlinge, die dem König Pije ein Pferd als Geschenk und Symbol ihrer Unterwerfung

überreichen. Diese Szene geschah laut Text in Z. 33 ff. direkt nach der Eroberung von Hermopolis.[1235]

INFINITIVE ALS SIGNAL FÜR DIE ABFOLGE VON HANDLUNGEN BZW. RITUALEN[1236]

Auch Infinitive treten als Vergegenwärtigungsmittel von historischen Ereignissen im Text auf, z.B. bei der Ankunft Pijes im Hafen des Hasengaues, Z. 30: *prjt ḥm=f, nḥb m ssmw, ṯsjt m wrrjwt.*

Es finden sich weiterhin Infinitive, die kriegerische Auseinandersetzungen ritualisieren, sakralisieren bzw. vergegenwärtigen.[1237]

ANONYME ZEITANGABEN

- Z. 5 Kämpft Tag für Tag.
- Z. 9 Kämpft gegen ihn jeden Tag.
- Z. 32 *ḫpr.n hrww* „nachdem Tage vergangen waren“.
- Z. 6 täglich Nachrichten.
- Z. 27 nahmen es ein wie ein Wolkenbruch (schnell/überraschend), auch Z. 93, 96.
- Z. 31 Führen eines Angriffs gegen es tagtäglich.
- Z. 32 jeden Tag.
- Z. 33 ohne dass es eine Pause gab für viele Tage.

MYTHISCHE ZEIT

- Z. 25 Neujahresfest bzw. der mythische Anfang (also die Schöpfung).
- Z. 26 Opetfest in der Nacht, am Fest „bleiben in Theben“, das Re für ihn zum Weltbeginn gemacht hat, damit er sich (wieder) niederlässt auf seinem Thron am Tag des „Eintreten lassen des Gottes“ (Fortsetzung der Schöpfung).
- Z. 1 das Abbild Gottes (ewiger Aspekt).
- Z. 85 Memphis „die Residenz des Schu im Anbeginn“ (mythischer Anfang).
- Z. 102 Darbringen eines großen Speiseopfers auf dem Hohen Sand in Heliopolis vor Re bei seinem Aufgang (Geschichte als Fest).

1235 wie *ḏd mdw jn* in C. 2 und in C. 15, *dj.n=j n=k* in C. 2 und *n šr njswt Wn* in C. 15.

1236 *jrjt ꜥbw* in Z. 98, 100, 101, *wḏꜣ ḥm=f* in Z. 97, 98, 101 zweimal und 102, *jrjt n=f ntw-ꜥ nb*, *ꜥḳ=f* in Z. 98, *jrjt ꜥꜣbt ꜥꜣt* in Z. 98, 102, *swꜥb=f* in Z. 101, 103, *jꜥj ḥr=f* in Z. 102, *jjt m wḏꜣ* in Z. 103, *jrjt pr-dwꜣt* in Z. 103, *msj n=f* in Z. 103, *ṯs sdb* in Z. 103, *jnjt n=f* in Z. 103, *ṯsjt ẖndw* in Z. 103/104, *sḏ swj* in Z. 104, *sn ꜥꜣwj* in Z. 104, *mꜣꜣ jt=f* in Z. 104, *ḏsr mꜥnḏt* in Z. 104, *jnjt ꜥꜣwj* in Z. 104, *ḥn n wꜥbw* in Z. 105, *jjt m ꜥḳ* in Z. 105, *šms ꜥnjjt* in Z. 105, *ḏꜣjjt r mrjjt* in Z. 106 und *jrjt jmꜣw n ḥm=f* in Z. 106.

1237 *gwꜣ r=s* in Z. 31, *jrjt ṯrrjj* in Z. 32, *ṯsjt bꜣk* in Z. 32 und *ḏꜣj.t r mrjjt nt Km-wr, jrjt jmꜣw n ḥm=f ḥr rsjt Kꜣ-hn ḥr jꜣbttnt Km-wr* in Z. 106/107.

- Z. 102 sein Gesicht wurde gewaschen im Wasser/in der Flut des Nun, in dem (auch) Re sein Gesicht reinigt (Geschichte als Fest).
- Z. 18 „Haus des Thoth, der die beiden trennt“ (Hermopolis parva) (mythische Zeit).
- Z. 65 so wahr meine Nase sich verjüngt durch Leben.
- Z. 75 und Z. 76 der Oberste derer, die nie untergehen, solange er ist, bist Du als König, solange er nicht untergeht, gehst auch Du nicht unter, mögest Du ewig leben.

VERGANGENHEITSBEZUG

- Z. 1/2 wodurch ich meine Vorfahren übertraf.
- Z. 1 Mutterleib und Ei (menschlicher Aspekt auf der Erde in Gegenüberstellung zur göttlichen vorzeitlichen Bestimmung) auch Vater und Mutter als Bezug zur Vergangenheit.
- Z. 136 weit also war der Lauf, den Du mir auferlegt hast.

Schließlich bietet der Text vielschichtige Zeitvorstellungen bzw. unterschiedliche Andauer und Ordnung von Zeit, diese umfassen die mythische Vorzeit, die Urzeit über die einfache Vergangenheit und Zukunft bis hin zu repräsentativen Verewigungsstrategien der Gegenwart. Der Text ist überwiegend aus der Vergangenheit heraus erzählt (retrospektivisch) und weist verschiedene Akzentuierungen der Analepse wie Paralipse und Ellipse auf. Bezüglich der Frequenz des Textes ist festzustellen, dass im Text eine einfache singulative Frequenz herrscht, d.h. was einmal geschieht, wird einmal erzählt.

3.4.5 DIE ERZÄHLHALTUNG (MODUS)

Wichtig in der narrativen Analyse eines Textes ist die Feststellung des Grades der Distanz zwischen Erzähler und Erzähltem. In der Erzähltheorie unterscheidet man zwischen mittelbar distanziertem Erzählen – genannt narrativer Modus – und unmittelbarem Erzählen – dramatischer Modus – und dem, was dazwischen liegt (transponierte Rede). Wer erzählt, d.h. die Erzählstimme, und wie sie erzählt, d.h. der Modus bzw. der Bezug zwischen den Handlungsträgern in der Erzählung (Fokussierung), diese Fragen stehen im Mittelpunkt des vorliegenden Teiles der Analyse.[1238]

Wie schon zuvor deutlich wurde, ist die Pije-Stele durch zwei Hauptstrategien bestimmt: Vergegenwärtigung und Dokumentation. Die erste ist eine zeitlose direkte Inszenierung bzw. Vergegenwärtigung der Ereignisse, anhand derer der Leser sich mitten im Geschehen befindet, ohne auf die

1238 vgl. das ausführliche Begriffsinstrumentarium bei Génette, G.: Die Erzählung.

Kommentare des Erzählers angewiesen zu sein. Hier wird der Erzählmodus auf das Minimum reduziert, denn Erzählen bedeutet hier mehr die Feststellung von Ereignissen als deren Sinn gebende Beschreibung. Im Gegensatz zu Kriegstagebüchern und Ritualtexten, mit denen der Stil des Erzählmodus der Vergegenwärtigung auf jeden Fall verbunden und phraseologisch verwandt ist, dient der dokumentarische Erzählmodus dem Aufbau bzw. der weiteren Entwicklung der Geschichte in ihrer zeitlichen unübertroffenen Einmaligkeit. Dies führt zu der Entfaltung von Erzählstrategien auf der Ebene des dokumentarischen Erzählmodus, so dass diese ausdifferenzierte Variationsmöglichkeiten gewinnt, die ihrerseits wieder die Verknüpfung der Erzählsequenzen ermöglichen. Durch die Anwendung der beiden unterschiedlichen Erzählmodi in der Textstruktur werden zwei Ebenen der Textpragmatik hervorgehoben. Ein Beispiel für diese betonende unterschiedliche Nutzung beider Erzählstrategien ist das Einsetzen des narrativen Modus im Falle des Tefnachte, wenn die Erzählstimme von ihm berichtet, dass er aus Memphis in die Dunkelheit nur mit einem Pferd und nicht mit einem Streitwagen auszieht, Z. 89.[1239] Parallel dazu erscheint der dramatische Modus, um den Beginn des Kampfes im Hasengau zu erzählen, indem das Anschirren der Pferde und das Einsteigen in den Streitwagen durch Pije als göttliche Handlung der Urzeit (Z. 30) dargestellt wird.

BEISPIELE DES DOKUMENTARISCHEN ERZÄHLENS (MITTELBAR DISTANZIERTER NARRATIVER MODUS) SIND:

Der Anfangsmonolog des Pije in seiner Ich-Form Z. 1,2 „Hört, was ich tat…“ oder „Ich bin der König…“. Hier wird die Erzählstimme mit der des Pije identifiziert (interne Fokussierung, d.h. was der Erzähler weiß, weiß ebenso die handelnde Figur).

Mit einer Nullfokussierung beginnt der Bericht von Tefnachtes Unruhen im Norden, d.h. der Erzähler weiß mehr als die Figur Pije: Z. 2-5 „Man kam, um seiner Majestät zu melden…“ bzw. die Beschreibung seiner Reaktion in Z. 6 „seine Majestät vernahm es …“. Damit beginnt die heterodiegetische Erzählhaltung[1240], die die meisten nicht dramatischen Passagen enthält, in denen Pije also selbst ein Teil der Erzählung ist.

1239 direkt im Anschluss an Z. 89ff. – allerdings in narrativem Modus – wird die Ankunft des Pije in Memphis bei Tagesanbruch beschrieben und dies in den Zusammenhang mit dem Hochwasser aus dem Süden gebracht.

1240 d.h. der Erzähler ist nicht Teil des Erzählten vgl. Génette, G.: Die Erzählung.

KOMMENTAR DER ERZÄHLSTIMME/N

Die Erzählstimme präsentiert, dokumentiert und verknüpft die Ereignisse der Erzählung: In Z. 8 beispielsweise „Da schickte seine Majestät zu den Fürsten...“ kommentiert sie die Ereignisse bzw. verbindet kommentierend zwei Reden miteinander. Diese beiden Nachrichten bilden zwei Teile einer Korrespondenz (Frage/Antwort), der man häufig im Text begegnet.[1241]

Die Erzählstimme liefert dem Leser auch die benötigten Informationen wie Zeitangaben („Nachdem Tage vergangen waren“ in Z. 32), Ortswechsel („sie zogen zum Südteil von Herakleopolis“ in Z. 17), Veränderungen am kollektiven Verhalten („ Da warf sich Hermopolis auf seinen Bauch“ und „Boten gingen hin und her“ in Z. 33) oder die Präsentation von Figuren, die im weiteren Verlauf der Geschichte eine Rolle spielen (in Z. 70f. „Es kam der Herrscher von Herakleopolis...“).

Der Erzähler beschreibt in der Regel die Durchführung der Befehle bzw. die Handlungen, die durch Aufforderungen in den Reden verursacht werden, z.B. in Z. 15ff. „So fuhren sie ...und fanden...“ oder in Z. 20ff. „setzte die Armee seiner Majestät über den Kanal zum Angriff gegen sie....“, ähnlich der Vollzug der unabdingbaren Strafe in Z. 58 „dann wurde das Schatzhaus angefüllt mit diesen Tributen“ bzw. „dann wurde seine restliche Habe dem Schatzhaus zugewiesen“ in Z. 69-70 und in Z. 81, 83, 84, 100.

In Z. 86 wird die Reaktion der Nordkämpfer auf Pijes Angebot durch die Erzählstimme nacherzählt (narrated) „da aber verschlossen sie ihre Tore...“.

Auch kriegerische Auseinandersetzungen wie z.B. die Eroberung von Hermopolis in Z. 32ff. werden durch einen Kommentar der Erzählstimme beschrieben.

Häufig im Text erscheinen auch Dialoge, die aus zwei Monologen bestehen, wie es in der Gattung der Königsnovelle üblich ist.[1242] Als Beispiel dafür sei die Rede bzw. Drohung des Pije in Z. 77 und die Gegenrede bzw. das Ergebenheitsgebet des Nordkämpfers in Z. 79ff genannt.

DER BOTE

- In Z. 2 bringt der Bote die Nachrichten über Unruhen aus dem Norden zu Pije
- In Z. 22 berichtet der Bote Nemrud vom Angriff der Pijetruppen gegen Hermopolis.
- In Z. 120 bringt ein Bote die Nachricht von den Unruhen bei Mesed.

1241 derartige Kommentare des Erzählers finden sich noch in Z. 9, 14, 15, 77, 79.

1242 Hoffmann, B.: Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk, ÄAT 62, Wiesbaden 2004.

- In Z. 125 berichtet der Bote Pije von der Niederwerfung der Gegner bei Mesed.
- In Z. 144 bis 147 bringt ein Bote die Nachricht von der Kapitulation der restlichen Ortschaften in Ägypten.

BEISPIELE DES VERGEGENWÄRTIGENDEN ERZÄHLENS BZW. DES UNMITTELBAR DRAMATISCHEN ERZÄHLMODUS SIND:

BILDER-SPRACHE

Die szenische Darstellung im Stelenrund ist die optimale Art und Weise für aktualisierendes vergegenwärtigendes Erzählen, denn Text und Bild sind hier nicht isoliert zu betrachten bzw. voneinander zu trennen, vielmehr sind die Beischriften unmittelbare, nicht durch eine Erzählstimme vermittelte Gespräche der Bilder. Beide zusammen repräsentieren eine gelebte Sprache, die zeitlos und ewig ist, die aber gleichzeitig aktuell und allgegenwärtig ist.

ERZÄHLENDE INFINITIVE

Z.B. die Beschreibung der Ankunft von Pije im Hafen des Hasengaues und des Anfangs der Kampf-Handlung mit kurzen zeitlos-knappen Sätzen, die die Abfolge dieser Handlungen deutlich vor Augen führt in Z. 30, oder die Einsetzung von Kampfgerät während der Belagerung von Hermopolis in Z. 31, 32. Auch die Tötung und Gefangennahme der Belagerten in Memphis nach der Eroberung (Z. 96) wird wie in einem Ritual oder als Vollzug der göttlichen Vorbestimmung dargestellt. Auch wirkliche Rituale wie Opferung oder königliche Tempelriten werden im Text in dramatischem Erzählmodus präsentiert wie in Z. 98, Z. 100ff.[1243] bzw. Z. 103 bis 106, ebenso die Ankunft von Pijes Truppen im Hafen von Kem-wer und das Aufstellen der Lager dort in Z. 106; hinzu kommen noch Auflistungen und Überschriften in Z. 9, 17, 21, 105, 114.

Nach der Eroberung von Memphis, als es nicht mehr viel militärisch zu besiegen gab, wird im Text die Anwendung des dramatischen unmittelbaren Erzählmodus stark eingesetzt. Es häufen sich vermehrt gegen Ende der Erzählung wirkliche Rituale wie Reinigung oder Opferung, Prozessionen und Tempel-Besuche, so dass Gesang, Huldigung und Gebete die kommentierende narrative Stimme des Erzählers verdrängen.

1243 Es ist schwierig, hier zwischen narrativem und dramatischem Modus zu unterscheiden, da nicht immer deutlich wird, ob es sich um passive oder infinite Konstruktionen handelt.

GESANG
- In C. 15 findet sich ein Teil eines Gesangs mit *ḏd-mdw* am Anfang. Dieser Gesang in der szenischen Darstellung ist mit dem Monolog des Nemrud in Z. 56ff. bzw. dem Gesang der Soldaten in Z. 60 bis 61 in Zusammenhang zu bringen.
- Die Eulogie auf den König Pije, gehalten durch seine Soldaten in Z. 14ff „Es ist Dein Name, der …".
- Der Anflehungsgesang der Frauen des Palastes in Z. 34ff.
- Anflehen des Nordens in Z. 53f.
- Gesang der Soldaten vom Hasengau in Z. 60-61.
- Empfangsgesang des Pije in El-Lischt in Z. 84.

MONOLOG UND DIALOG

Da es in diesem Text schwer ist, Monologe von Dialogen zu trennen, werden beide im Folgenden aufgezählt. Denn Dialoge bestehen hier nicht aus wechselseitigen Reden, sondern aus zwei aufeinander folgenden Monologen:
- Der Prolog in Z. 1 in Form eines Dekretes.
- Pijes Aufruf zum Kampf in Z. 8.
- Pijes Anweisung an die entsandten Soldaten in Z. 9.
- Pijes Soldatenschelte in Z. 23ff.
- Pijes Soldatenschelte in Z. 31ff.
- Pije stellt Nemrud zur Rede in Z. 50 bis 55.
- Nemruds Unterwerfungsrede in Z. 56 bis 57.
- Peftuabasts Unterwerfungsrede in Z. 71 bis 76.
- Pijes Appell bzw. Drohung gegen Per-sechem-cheper-Re in Z. 77 bis 79.
- Pijes Drohung gegen Meidum in Z.82.
- Pijes Appell an Memphis in Z.85 bis 86.
- Tefnachtes Rede an die Nordkämpfer in Memphis in Z. 87 bis 89.
- Pije motiviert in einer Rede seine Soldaten in Z. 95 bis 96.
- Pijes Anweisung an die Wab-Priester in Z. 105.
- Padiese lädt in einer Rede Pije nach Kem-wer bzw. zum Tempel von Chenticheti und zu seinem Palast ein in Z. 108 bis Z. 109.
- Tefnachte unterwirft sich in einem Brief an Pije und beklagt sein Schicksal in einem Monolog, in dem er Pije ein Friedensangebot macht in Z. 127 bis 140.

EIDE
- Pije leistet einen Eid und beginnt den Kampf in Z. 24 bis 26.

- Pije leistet einen Eid aus Wut gegen Nemrud (Verhungern lassen der Pferde) in Z. 65.
- Pije leistet einen Eid und schwört Memphis den Kampf in Z. 92 bis 93.
- Padiese leistet einen Reinigungseid, und zwar vor Pije und den versammelten Königen, Fürsten und Prinzen des Delta in Z. 111 bis Z. 113. Hier steht die Übergabe bzw. die Offenlegung von Besitz und Erbe im Vordergrund und nicht die Reinigung im Sinne eines Sündenbekenntnisses.
- Tefnachte leistet einen Eid, in dem er seine Buße zeigt, in Z. 133 bis 136.
- Tefnachte leistet einen Reinigungseid im Tempel und in Anwesenheit von Pijes Boten in Z. 142 bis 144.

EXTRADIEGETISCHER UND INTRADIEGETISCHER ERZÄHLER

Gemeint sind hier verschachtelte Reden (die Rede in einer Rede in einer Rede usw.), d.h. es gibt einen extradiegetischen Erzähler, der die Rahmenhandlung erzählt. Diese Rahmenhandlung selbst ist intradiegetisch. Kommt in dieser äußersten Handlung wieder ein Erzähler vor, handelt es sich dann um einen intradiegetischen Erzähler, was er wiederum erzählt, ist eine metadiegetische Erzählung usw.[1244] Als Beispiel dient die Anfangsrede des Pije in Ich-Form „Ich bin ein König…“, in der er seinen Vater und seine Mutter erwähnt, und dann übernehmen sie innerhalb dieser Rede das Wort „er ist zum Herrscher..“. In Z. 9ff. hält Pije eine Rede für seine Soldaten und dabei legt zugleich er dem Feind Z. 10 oder seinen Soldaten Z. 11 und 14 in den Mund, was zu sagen ist „Wenn er sagt: wartet auf das Fußvolk..,“ oder „Lasst ihnen den Kampf ankündigen zuerst mit den Worten: Wir wissen nicht wen wir anrufen sollen…“ bzw. „Ihr sollt zu ihm flehen: Zeig uns den Weg…“. In Pijes Rede an Nemrud Z. 53 bis 55 wird gleichzeitig den Nordländern ein Lobpreis in den Mund gelegt.

1244 dazu ausführlich Génette, G.: Die Erzählung.

POLYPHONIE

Die so genannte Polyphonie der Stimmen wird deutlich, wenn z.B. Pjies Verbündete in Ägypten ihn in Z. 6 zum Handeln auffordern. Diese Aufforderung ist in der Du-Form gehalten und wird durch die Menge/den „Chor" vorgetragen. Genau so ist der Jubel der Soldaten vom Hasengau in Z. 60 bis 61 (ebenfalls Chor in Du-Form) zu betrachten. Auch die Antwort der Stadt Per-sechem-cheper-Re Z. 79 bis 80 wird in Form eines Gesanges an Pije (Du) und durch die Menge vorgetragen (Chor). Gleiches gilt für das Unterwerfungslied der Stadt El-Lischt. Auch die Antwort auf Pijes Anweisung wird von der Menge der Wab-Priester, die sich vor ihm niederwerfen, in Form einer gemeinsamen Huldigung vorgetragen in Z. 105, und in Z. 114 bitten die Mächtigen vom Delta Pije, ihnen zu erlauben ihm ihre Habe anzuvertrauen. Als Abschluss folgt das Jubellied des Westens und Ostens in Z. 156 bis 159.

Eine andere Art der Polyphonie ist im so genannten Kriegsrat Z. 90ff zu finden. Hier wird die Situation zwar von der Erzählstimme kommentiert, die dann aber den unterschiedlichen Aussagen verschiedener Redner mit deren eigenen Worten Raum gibt.

Schließlich kann man die Erzählsituation im Text typologisch als auktoriale Erzählsituation bestimmen. Der Erzähler ist fast immer anwesend und allwissend, selbst die Dialoge oder die vergegenwärtigenden Passagen stellt er vor, kommentiert sie oder bindet sie zusammen. Er verhält sich nicht neutral zur Handlung und mischt sich immer wieder bewertend ein.[1245]

1245 für die Bestimmung der Erzählsituation vgl. Stanzel, F. K.: Theorie des Erzählens, Göttingen [6]1995.

4 KULTURHISTORISCH-VERGLEICHENDE ANALYSE

4.1 DER HERRSCHAFTSDISKURS

4.1.1 EINFÜHRUNG

Anhand der genaueren Analyse der Memphitischen Theologie und der Pije-Stele ist deutlich geworden, dass die Fragen der Herrschaftsform, Legitimation und der Machtübertragung in beiden Texten auf verschiedene Art und Weise sehr präsent sind. Es ist deshalb sehr wichtig, die Grundlage, aus der beide Texte ihre Begrifflichkeit entnommen und erweitert haben, zu erläutern, so dass die verschiedenen Optionen, die vorhanden waren, und der Selektionsmechanismus im Prozess der Herrschafts-Repräsentation hervorgehoben wird und somit zur Geltung kommt. Die so genannte Königsideologie im Alten Ägypten ist einer der meist erforschten Aspekte der ägyptischen Kultur, was nicht bedeutet, dass alles auf diesem Gebiet schon gesagt ist, im Gegenteil, viele der gängigen Konzeptionen (wie das Propaganda-Konzept) müssen gemäß der in der Einführung schon festgestellten und geforderten kulturwissenschaftlichen Wende in der ägyptologischen Forschungsarbeit neu zur Diskussion gestellt und die Komplexität dieses Themas entsprechend dichter untersucht werden. Es ist eben nicht nur die lineare Herrschaftsvorstellung, die man anhand philologischer sprachlich-syntaktischer Analysen königlicher Inschriften gewonnen hat, die die soziale Dichte des Lebens im alten Ägypten wiedergeben.[1246] Man muss sich im Hinblick auf die Ähnlichkeit zwischen der Prämoderne und der Postmoderne von dem Ideal, die altägyptische Wirklichkeit an sich zu rekonstruieren, verabschieden, wie dies auf dem Gebiet der altägyptischen Literaturforschung zum Teil schon praktiziert wird, und sich dagegen der bewussten Konstruktion möglicher altägyptischer Realität widmen. Die möglichen Realitäten sind durchdachte Konstellationen, zu denen wir keine Alternativen haben, denn das Leben bzw. die Wirklichkeit ist komplex und beinhaltet viele nebeneinander laufende und verflochtene Elemente, die in der Regel den Zeitgenossen nicht unbedingt klar waren oder die sie als Vorahnung spürten und die sich uns nur indirekt in ihren Kulturprodukten zeigen. Hier ist erneut das Verständnis von Literatur als semantisches Kraftfeld, das für diese Poetik der Kultur empfänglich ist, immens wichtig. Und hier

1246 Loprieno, A.: Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen . Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 236.

wird auch klar, dass die Definition von Literatur von der Empfänglichkeit mancher Texte für die Poetik der Kultur abhängig ist, ohne allein auf deren ästhetische Qualität oder die Genialität eines Individuums (des Autors) angewiesen zu sein. Man kann sogar sagen, dass diese ästhetische Qualität ein Nebeneffekt ist, der aus der Befähigung der Sprache als Medium für die Empfängnis der Poetik der Kultur zu dienen, entstanden ist. So muss hier noch einmal betont werden, dass die Poetik der Kultur keine Einbahnstraße ist. Es ist eben nicht allein der Künstler oder der Priester (der Intellektuelle), der diesen kulturellen Sinnüberschuss mit sich trägt, sondern – und das ist für uns als Forscher wichtig – auch der Forscher selbst, der durch seinen „Mut zur Wahl" und seine „kunstvolle Präsentation" diese Botschaft empfängt und fokussiert präsentiert. Deswegen sind die wissenschaftlichen Vorentscheidungen bzw. die Forschungsgeschichte der Beschäftigung mit einem Topos wie dem ägyptischen Herrschaftsdiskurs immer auch ein Teil des ägyptischen Herrschaftsdiskurses. Von besonderer Bedeutung ist dabei, die eigene Position, aus der man heraus diese Botschaft empfängt, bzw. die Art und Weise der Repräsentation zu problematisieren bzw. zu artikulieren.

4.1.1.1 AUF DER SUCHE NACH EINER DEFINITION. VOM KÖNIGSDOGMA BIS ZUM HERRSCHAFTSDISKURS

Die Bezeichnung „Königsideologie" hat sich in den ägyptologischen Forschungen im Gegensatz zu den Termini „Königsdogma" oder „sakrales Königtum" etabliert.[1247] Der Begriff Königsideologie umfasst die Ausdrucksformen und den geistigen Gehalt der Institution Königtum bzw. dessen Selbstverständnis.[1248] Hier treffen wir wieder auf die sphärologische Sprache, die mehr andeutet als definiert oder abgrenzt, denn ein Begriff wie „Ideologie" ruft ganz andere Assoziationen hervor, die eher mit unserer modernen Welt und nicht mit einer alten Kultur zu verbinden sind. Auch die Bezeichnung „sakrales Königtum", wie sie z.B. in der Religionswissenschaft verwendet wird, versinnbildlicht die heilige Sphäre eines Pontifex Primus bzw. der Herrschaft des mittelalterlichen Königs, der – religiös gesehen – für die Vertretung Gottes auf Erden steht.[1249] „Königsdogma" wiederum ruft das Bild des verehrten lebenden Königs hervor, was auch in Ägypten nicht ganz zutreffend ist. Deshalb schlage ich den Begriff Herrschaftsdiskurs vor, da er neutral ist und nicht durch eine historische Epoche

---

1247 Blumenthal, E.: Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 527.

1248 Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 4.

1249 Hutter; M.: Theokratie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 2000, Sp. 1430-1431.

oder religiöse Gruppe vorbelastet erscheint. Diskurse ändern sich, und so kann der dynamische Begriff des „Herrschaftsdiskurses" der sozialen Dichte und der historischen Varietät dieses komplexen Phänomens gerecht werden.

4.1.1.2 DIE HERRSCHERLEGITIMATION

Ein zentrales Thema des Herrschaftsdiskurses ist die Legitimation des Herrschers. Auch der Begriff Legitimation führt zu Irritationen: Wem gegenüber ist Legitimation notwendig, gegenüber Gott, dem Volk oder in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Thronfolge und der Herrschaftsübernahme?[1250] Während Baines das Amt des Königs (d.h. das Königtum als Institution) von dem König als monolithischem Konstrukt nicht trennt, betont er die Notwendigkeit der Legitimation bzw. die Rechtfertigung der Existenz dieser Institution überhaupt.[1251] Es ist auf jeden Fall festzuhalten, dass das Amt des Königs im Alten Ägypten nie infrage gestellt wurde. In bestimmten Fällen aber musste die Glaubwürdigkeit des Amtsinhabers gegenüber dem allgemein in der ägyptischen Kultur anerkannten und religiös fundierten Werte- und Ordnungssystem gerechtfertigt werden.[1252] Dieses Ordnungssystem bedeutet an erster Stelle die In-Gang-Haltung der Welt im kosmischen Kampf gegen die Chaosmächte. In diesem Sinne ist die Frage der Herrschaftslegitimation als ein Teil des Herrschaftsdiskurses zu verstehen und nicht – wie der durch die Assoziationen des modernen Begriffes entstandene Eindruck erwarten lässt – als In-Frage-Stellung bzw. Relativierung oder Abgrenzung dieses Amtes.

4.1.2 DIE FRAGE NACH DER KÖNIGSIDEOLOGIE IN DER ÄGYPTOLOGISCHEN FORSCHUNG

Blumenthal beklagt den Mangel an expliziten direkten Aussagen über die Königsideologie in altägyptischen Quellen. Sie muss erst durch verschiedenartige Quellen interpretativ erstellt werden. Solche Quellen sind Königstitulaturen, Tempelinschriften (besonders im Hof), Dekrete, Grenzstelen, Annalen, Königsnovellen usw. „Grundsätzlich kann der ideologische Gehalt von Aussagen über das Königtum nur nach Funktion und politischer

---

1250 Zur genaueren Bestimmung des modernen Begriffs Legitimation vgl. Blöbaum, A. I.: „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt". Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft, in: Aegyptiaca Monasteriensia 4, Aachen 2006, S. 25f., Anm. 180.

1251 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, in: O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): Ancient Egyptian Kingship, PdÄ IX, 1995, S. 7.

1252 G. Ahn nach Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten, S. 26, Anm. 181.

Bedeutung der jeweiligen Textgattung beurteilt werden".[1253] Noch ein Vorbehalt – so Gundlach[1254]– ist die Tatsache, dass die Legitimation, d.h. das Selbstverständnis der offiziellen Verlautbarungen immer post eventum erfolgt. Das bedeutet, solche königlichen Dokumente geben die Königsideologie äußerst selten als konkrete Auswirkungen tagespolitischer Entwicklungen wieder und in der Regel ohne jeden Hinweis auf Abweichungen wie z.B. parallele aber erfolglose Thronansprüche.

In diesem Zusammenhang soll noch einmal auf die Frage der Methode und die theoretischen Prämissen des Forschers hingewiesen werden, so dass die unterschiedlichen Ergebnisse aus unterschiedlichen Beiträgen von Ägyptologen verschiedener Generationen nachvollziehbarer werden und nicht nur mit dem Mangel an expliziten Aussagen bzw. an brauchbarer eigener ägyptischer Terminologie zu begründen sind. Die gesamte altägyptische Kultur ist vom „Herrschaftsdiskurs" durchdrungen. Diese Tatsache bedeutet, dass die Königsideologie die meisten Quellen der altägyptischen Überlieferung bestimmt, so dass sie alle Lebensbereiche und Epochen betrifft und mitgestaltet.[1255] Problematisch bei der Jahrtausende währenden Geschichte der ägyptischen Kultur ist die Tatsache, dass das Grundmuster der ägyptischen Königsvorstellung, das sich nach Blumenthal schon im Alten Reich ausbildete, im Laufe der Geschichte variiert bzw. seinen Schwerpunkt verschiebt. Gleichzeitig repräsentiert das Königtum weiterhin die Gesellschaft und vergegenwärtigt die Götter auf Erden, so dass diese historische Wandlung eher eine Frage der „Akzentuierung traditioneller Gedanken" ist.[1256]

Diese Tatsache erschwert jede Definition der Königsideologie, so dass die Notwendigkeit der Systematisierung des Haupttenors ägyptologischer Beschäftigung mit diesem Phänomen gegeben ist.[1257] Bereits in seinem grundlegenden Beitrag über die Legitimation des ägyptischen Herrschers unterzog E. Otto diesen Befund im Laufe der ägyptischen Geschichte einer phänomenologischen Analyse.[1258] In seinem unnachahmlichen Stil erarbeitete er das Wesen der ägyptischen Königsideologie so, dass es eigentlich genau das Gegenteil der ägyptischen Art und Weise ist, abstrakte Themen zu behandeln. Ebenso wie Otto war Gundlach sich der Gefahr bewusst, die

1253 Blumenthal, E.: Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 527.

1254 Gundlach, R.: Die Legitimation des ägyptischen Königs – Versuch einer Systematisierung, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 16.

1255 Blumenthal, E.: Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 527.

1256 Blumenthal, E.: op. cit., Sp. 527.

1257 Gundlach, R.: Die Legitimation des ägyptischen Königs. S. 11f.

1258 Otto, E.: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum XX, München 1969, S. 385-411.

mit der Systematisierung und der phänomenologischen Betrachtung verbunden ist, nämlich dem Ahistorismus. Nach Gundlach spielt zwar die historische Entwicklung und Veränderung in der Königsideologie eine Rolle. Systematisierung aber steht nach ihm im Widerspruch zum historischen Wandel, da das Wesenhafte bzw. die allgemeine Struktur Ergebnisse eines Querschnittes sind. Deshalb beschränkt er sich auf das 2. Jahrtausend v. Chr. und gesteht zugleich ein, dass selbst diese Einschränkung (von Anfang des Mittleren Reichs bis zur 20. Dyn.) einen unverhältnismäßig langen Zeitraum beansprucht. Er distanziert sich in seinem Systematisierungsversuch von jeder Verallgemeinerung.[1259] Gundlach beklagt außerdem den Mangel an Interdisziplinarität durch die Fächer-Spezialisierung, denn die Fachgrenzen wurden aufgrund der Sprach- und Materialkompetenz nicht überschritten.[1260] Abgesehen von den phänomenologischen Untersuchungen, die nur Teilaspekte des Königtums wie Krönungen oder allgemeine Betrachtungen wie die Natur des Herrschers behandeln, fehlt bis heute eine systematische Betrachtung des ägyptischen Königtums, die dessen Struktur und Entwicklung umfassend untersucht. Aus diesem Bedarf heraus entstand das erste Symposium zur Königsideologie in Mainz 1995 und bildet seitdem mit seinem regelmäßigen Turnus einen konstanten Treffpunkt aller Forscher, die sich mit Aspekten des ägyptischen Königtums beschäftigen.[1261]

Im Bereich der ägyptischen Königsideologie ist es schwierig, das Phänomen als solches abzugrenzen, denn „das ägyptische Königtum [ist] das Zentrum von Staat und Kultur gewesen".[1262] In ihrer Arbeit über das spätzeitliche Königtum stützt Blöbaum sich auf die von Gundlach erarbeitete Struktur und moduliert sie, so dass sie der Herrschaftslegitimation in der Spätzeit gerecht werden kann.[1263] Sie übernimmt sein Grundmuster allerdings ohne auf seine Distanzierungen oder Abgrenzungen einzugehen, dennoch leistet ihre Arbeit einen wichtigen Beitrag in Bezug auf die Spätzeit und vor allem die Fremdherrschaft und ihre herrschaftslegitimatorische Phraseologie. Im Alten Ägypten spielen Assoziationen und Anspielungen eine große Rolle. Jede Aussage wird auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten anders ausgelegt. Das bedeutet, dass jeder Versuch der Abstrahierung bzw. der Systematisierung schwer ist, weil die verschiedenen Aspekte ineinander verzahnt sind. Dennoch benötigen wir eine

---

1259 Gundlach, R.: Die Legitimation des ägyptischen Königs, S. 16f.

1260 Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, S. 1.

1261 Gundlach, R.: op. cit., S. 2f.

1262 Gundlach, R.: op. cit., S. 3.

1263 Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten.

solche Systematisierung für das Verständnis derartig komplexer Phänomene wie der Herrschaftsdiskurse im Alten Ägypten. Es gibt keine allgemein ägyptologisch anerkannte umfassende Theorie, die zu einer verbindlichen Vorstellung über das Königtum führt, stattdessen allgemeine flexible Konzepte, die je nach Epoche und Umständen variieren.[1264] In seiner Untersuchung des früheren ägyptischen Königtums hat Baines anhand der neuen archäologischen Befunde, ikonografischer Selbstinszenierungszeugnisse und der spärlichen ökonomischen Texte die Untrennbarkeit des ägyptischen Königtums von der gesamten ägyptischen Gesellschaft dargelegt, ebenso die Bedeutung, die die Anfänge der Königsideologie im Laufe der Geschichte gewonnen haben.[1265] Die ägyptische Gesellschaft ist stark an das Königtum als Institution gebunden, denn die Ägypter legten den Fokus auf das Königtum als den Maßstab für ihre Sicht und Präsentation der Welt. So ist die Königsideologie, trotz des Versuchs mancher Ägyptologen, den Schwerpunkt auf außerkönigliche Dokumente zu legen, um nicht nur die Geschichte der Elite zu schreiben, ein wichtiger, unvermeidlicher Zugang zu der ägyptischen Geschichte.[1266]

Die Herrschaft der Götter vor der mythischen Vereinigung der beiden Länder verbindet die Götter untrennbar mit dem menschlichen historischen Dasein, markiert aber gleichzeitig die Veränderungen, die mit dem Übergang von oraler zu geschriebener Geschichte stattgefunden haben. Hölbl betont die Untrennbarkeit von Religion und Politik im gesamten alten Orient, d.h. Ägypten inbegriffen.[1267] So bildet die Königsideologie das verknüpfende Band von Religion und Politik. Die kultische Natur königlichen Handelns und seine kosmischen Auswirkungen – wie sie in der ägyptologischen Literatur ausführlich geschildert und diskutiert wurden – erklärt die Notwendigkeit, die Rechtmäßigkeit des Amtsträgers in jeder Form zu demonstrieren.[1268]

Im Gegensatz zu anderen Forschern betont Baines, dass in Bezug auf die Analyse solcher komplexen Phänomene das menschliche Verhalten eine entscheidende Rolle spielt: „in some areas, fieldwork has confirmed the validity of native Egyptian traditions against the scepticism of scho-

---

1264 Blumenthal, E.: Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 527.

1265 vgl. Baines, J.: The Origins of Egyptian Kingship, in: O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): Ancient Egyptian Kingship, in. PdÄ IX, 1995, S. 95-156; Loprieno, A.: Interdisziplinarität, S.237.

1266 Baines, J.: The origin of the Egyptian kingship, S. 146f.

1267 Hölbl, G.: Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 21, mit einem Literaturhinweis in Anm. 1.

1268 Hölbl, G.: Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen In: Gundlach, Raedler (Hrsg.) ÄAT 36,1, S. 21.

lars".[1269] Im Falle der Herrschaft der Götter in der Vorzeit z.B. spiele die menschliche Erfahrung eine große Rolle, denn „the gods are a human and direct factor because they were so closely integrated into Egyptian cosmos and society".[1270] Im Falle der Vereinigung der beiden Länder muss man von einer Fiktion reden. Zwar fand die Vereinigung statt, aber wir wissen nicht wann und ob allmählich (d.h. in mehreren Etappen) oder plötzlich (in einer Epoche), kurz wir haben keinen Zugang zum realen Vorgang; wichtig ist jedoch der Deutungsprozess eines solchen Ereignisses, das im Nachhinein, z.B. unter Montuhotep Nebhepetre, seine spezifische Bedeutung gewinnt. Ritualisierung spielt in diesem Zusammenhang keine große Rolle, denn kulturvergleichende Studien haben erwiesen, dass das Königtum, genau so wie andere gesellschaftliche Institutionen, im Laufe der Zeit immer stark konventionalisiert und ritualisiert wurde. Entscheidend ist, wie Baines zeigt, dass „the early evidence is more effectively interpreted as exhibiting the complexity, sophistication, and ritualization of later material than as almost inchoate".[1271]

Hier ist der Ansatz der Kulturwissenschaft von größerer Bedeutung, denn anhand der transdisziplinären vergleichenden Methode können die Aspekte, die durch die Systematisierung erarbeitet wurden, als semantisches Umfeld – oder nach H. Roeder „Kulturhorizont" – der Phänomene, die untersucht werden, und nicht als die einschließenden Bestandteile der Bedeutungskomponenten betrachtet werden. D.h. ich versuche zu beschreiben, wie zu einem bestimmten Zeitpunkt – in diesem Falle der 25. Dyn. – der Herrschaftsdiskurs – oder was wir als Herrschaftsdiskurs bzw. Königsideologie bezeichnen – verstanden und aufgenommen wurde und wie man damit umging. In diesem zirkulären Vorgang werde ich keine endgültigen Aussagen machen können, ich kann aber dieses Phänomen singulär und individuell dicht beschreiben und dem Sinn, der dahinter steht, damit näher kommen.

4.1.2.1 GEGENSTAND DES ÄGYPTISCHEN HERRSCHAFTSDISKURSES

Nach Blumenthal bilden „das Verhältnis des Königs zu Menschen und Göttern und seine Wirksamkeit"[1272]den Gegenstand der ägyptischen Königsideologie. Seine Güte wird von seinen Untertanen mit Ehrfurcht und Ergebenheit erwidert. Der König ist Partner der Götter, d.h. er ist der irdi-

---

1269 Baines, J.: The origin of the Egyptian kingship, S. 145f.

1270 Baines, J.: op.cit., S. 145.

1271 Baines, J.: op.cit., S. 146.

1272 Blumenthal, E.: Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 528.

sche Vertreter Gottes, der die Taten des Schöpfers wiederholt und erhält. Er ist sein Abbild, ihm aber nicht ebenbürtig.

Der König ist immer eine Einzelgestalt im Gegensatz zu der Masse des Volkes; manchmal jedoch wird der Einfluss und die Zuwendung des Königs auf menschliche Einzelschicksale thematisiert wie in ägyptischen Beamtenbiografien: „seine menschlichen Eigenschaften werden am deutlichsten in der Literatur dargestellt, in der die Königsideologie ganz in den Hintergrund treten kann".[1273] Beamte unterscheiden dabei zwischen Amtsträger und Person des Königs als Zeichen für den Unterschied zwischen Theorie und Praxis. Negative Aussagen (Mord oder Niederlage) werden hier vermieden oder umgedeutet. Die nicht königlich gelenkten Texte sind dagegen der Wirklichkeit näher. Umgekehrt hat auch die Königsideologie Einfluss auf die Gestaltung der politischen Geschichte.[1274] Kritik war nicht gegen das Ideal, sondern gegen die mangelhafte Durchführung und Verwirklichung des Ideals gerichtet. Gundlach schließt seine Einführung des Bandes über die Königsideologie mit der Bemerkung, dass es bei der Strukturierung der Königsideologie wichtig sei, die Verschiedenartigkeit der Quellen zu berücksichtigen. Denkmäler, d.h. für die Ewigkeit geschaffene Dokumente, ob auf Stein oder auf Papyrus – wie die literarischen Papyri – sind als Hauptzeugnisse der „zweiten Wirklichkeit" zu sehen. D.h. sie sind anders als „Akten", die als die Widerspiegelung der Realität zu verstehen sind und ohne jeglichen Anspruch auf magische Wirksamkeit.[1275] Beide Medien bilden die Dokumentenproduktion des Staates bzw. die Geschichtsquellen, während die privaten Dokumente eher ungenormte Bekundungen sind.[1276]

Trotz der Unregelmäßigkeit der Überlieferung über die verschiedenen Epochen der ägyptischen Geschichte hinweg ist ein Wandlungsprozess festzustellen: Die Tendenz geht nach Blumenthal „von weitgehend ungeminderter Repräsentanz der Götter auf Erden im frühen Alten Reich zu wachsender Unterordnung unter die Götter".[1277] In der Ersten Zwischenzeit ist diese Form der Königsideologie infolge der Ohnmacht des Königtums hinterfragbar geworden. Seitdem bestimmt besonders die persönliche Ver-

1273 Blumenthal, E.: op. cit., Sp. 529.

1274 Hornung nach Blumenthal: op. cit., Sp. 529.

1275 Diese Unterscheidung erinnert an die Unterscheidung zwischen dokumentarischer Geschichte und legendärer Geschichte bei Loprieno in Tait, J. (ed.): ‚Never had the like occurred': Egypt's View of its Past, London 2003, S. 139-154, wobei der Begriff „private Dokumente" noch weiter präzisiert werden muss bzw. auf seine Tragfähigkeit in diesem Zusammenhang überprüft werden muss.

1276 Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, S. 7f.

1277 Blumenthal, E.: Königsideologie, Sp. 530, mit Verweis auf Morenz, S.: Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SSAW 109, Berlin 1964, S. 2.

antwortung das Herrscherbild. Ab der 18. Dyn. spielt dann die Individualität des Herrschers eine große Rolle, so dass seine Wirksamkeit betont und gelobt wird und die Beziehung zu den Göttern als freie gegenseitige Erwählung gedeutet wird. In der 19. Dyn. versuchte man, die erneute Schwächung des Königtums durch Vergöttlichung des lebenden Königs zu umgehen, und somit gewinnt die Königsideologie eine stärkere religiöse Prägung, die ihren Höhepunkt im thebanischen Gottesstaat erfährt, „in dem die Vorstellung vom Königtum Gottes die Ideologie des göttlichen Königtums außer Kraft gesetzt hat“.[1278] Die Fremdherrscher der Spätzeit dagegen nehmen wieder traditionelle königsideologische Konzepte auf, um ihre Herrschaft über ganz Ägypten zu legitimieren.

4.1.2.2 DAS ÄGYPTOLOGISCH ERARBEITETE GRUNDMUSTER ÄGYPTISCHER HERRSCHAFTSDISKURSE BEI E. OTTO UND SEINE MODIFIKATION BEI R. GUNDLACH.

4.1.2.2.1 E. OTTO

Der Artikel über die Herrscherlegitimation von Otto bildet die Grundlage ägyptologischer Beschäftigung mit dem Phänomen der Legitimation des ägyptischen Herrschers. Otto teilt diesen Komplex in drei Ordnungskriterien ein, die später von anderen Forschern übernommen, auch kritisiert, aber mehrheitlich nur optimiert wurden:

Die erste Kategorie ist die Legitimation der Herrschaft durch die Wirksamkeit des Königs, die zweite ist die Legitimation durch das Erbe und die dritte schließlich ist die Legitimation durch die mythologische Begründung bzw. durch die Götter.[1279]

Otto betont die Hervorhebung jenes Aspektes, der der historischen Bedingung in einer konkreten Situation flexibel gegenüber steht. So ist das Erbe idealerweise der Ursprung, im Falle von Usurpatoren spielen die beiden Aspekte der Wirksamkeit des Königs bzw. seiner Bevollmächtigung oder Berufung durch Gotteswahl oder Gottessohnschaft eine größere Rolle. Auch der Begriffsapparat ist offen bzw. dehnbar, so dass durch die Deutungsmacht die ohnehin undeutlichen Grenzen zwischen den verschiedenen Legitimationsstrategien gelockert werden können. „Die Vielheiten ererbter Vorstellungen [...] verbinden sich miteinander und erleben in der geschichtlichen Zeitspanne neuerliche Abwandlungen, Schwerpunktverlage-

1278 Blumenthal, E.: Königsideologie, Sp. 530.

1279 Otto, E.: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum XX, München 1969, S. 388.

rungen und neue Interpretationen".[1280] So wird klar, dass die verschiedenen Muster in keiner Weise Gegensätze sind oder sich ausschließen, „denn in der historischen Wirklichkeit [...] gilt niemals eines ohne ein anderes, schließt nie eines das andere aus".[1281] Diese Entweder-Oder-Haltung entsteht erst durch das moderne Auge des Betrachters, der um der Systematisierung willen abstrahiert und dabei die einst organischen Herrschaftsvorstellungen isoliert und gegen einander ausspielt.

4.1.2.2.2 R. GUNDLACH

a) Der König als Erhalter (Sonnengott auf Erden)

Die erste Komponente in der ägyptischen Königsideologie ist nach Gundlach die Rolle des Königs (die Amtsperson König) als Sonnengott auf Erden. Dabei muss zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen König unterschieden werden. Gundlach beschreibt diese Rolle im Zusammenhang mit dem Sonnenkreislauf wie folgt: Der König wird von seinem Vorgänger ausgewählt – das ist nach Gundlach die „juristische Legitimation" – und vollzieht den Totenkult für ihn. Mit der Thronbesteigung und Krönung übernimmt der König die Rolle des Sonnengottes auf Erden. Diese Rollenübertragung ist stark mit der „göttlichen Legitimation" verbunden. Somit ist der König berechtigt, die Herrschaft auszuüben als der Sohn der Sonne, der mit dem Sonnengott durch Kulthandlung kommuniziert. Nach seinem Tod geht der König schließlich in seinen Vater ein, und somit schließt sich der Kreis.[1282]

b) Titulatur als politisches Programm.

Grundlegend für die ägyptische Königsideologie ist die Königstitulatur, denn sie gilt als der jeweilige Ausdruck der herrschenden Ideologie bzw. des Regierungsprogramms in konzentrierter Form.[1283] Nach Gundlach ist die Königsideologie die Grundlage für das Regierungsprogramm, das seinerseits die Grundlage der Politik ist, d.h. für alle Handlungen des Königs. Gundlach teilt die Königstitulatur in zwei Abschnitte, die zusammen die Grundlage des Regierungsprogramms bilden.

Erster Abschnitt: (im Vordergrund stehen die Qualitäten des Sonnengottes) ist das Herrschaftsprinzip, d.h. der König als der Sonnengott auf Erden,

1280 Otto, E.: Legitimation des Herrschens, S. 403.

1281 Otto, E.: op. cit., S. 410.

1282 Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, S.4f.

1283 Gundlach, R.: op. cit., S. 5.

wie es im Horusnamen zu sehen ist (z.B. sorgt er dafür, dass der Sonnengott dauerhaft erscheint usw.).

Der zweite Abschnitt: (im Vordergrund stehen die Qualitäten des Königs) ist das Regentschaftsprinzip, wie es im *njswt bjtj*-Namen zu sehen ist, es zeigt die Machtmittel des regierenden Königs. Nach Gundlach fügt sich in vielen Fällen der Thronname – der ja als Ergänzung zum *njswt bjtj*-Namen zu betrachten ist – in diese beiden Kategorien ein, indem er das Regierungsprogramm bildet.[1284] Im Laufe des Neuen Reichs wurde dann der Sonnengottabschnitt der Titulatur ausgestaltet und sogar innerhalb einer Regierungszeit variiert. Dabei dominierte die Beschreibung des Regierungsprogramms, und der Herrschaftsaspekt wurde nur durch den Horus-Namen und die ***k3-nḫt***-Bezeichnung repräsentiert. Die Politik gliederte sich nach Gundlach in drei Bereiche: Kult nach oben, Fürsorge nach innen und Abwehr nach außen. Alles ist voneinander abhängig, die Sicherung (Markierung) der Grenzen ist die Voraussetzung für die Kultausübung, die ihrerseits die Fürsorge nach innen ermöglicht, und umgekehrt ist die Kultausübung wichtig, um die Herrschaft der Ordnung über das Chaos zu garantieren. Gundlach beobachtet die wechselseitige Einflussnahme der Ideologie an der Realität im Bereich des politischen Handelns, „die zweite Wirklichkeit stößt auf die erste“.[1285]

In einem Systematisierungsversuch setzt sich Gundlach mit den grundlegenden Beiträgen von Otto, Brunner und Barta auseinander.[1286] Die Unterscheidung zwischen Legitimation durch blutmäßige Erbfolge, durch Wirksamkeit des Königs oder durch mythische Begründung wird bei Gundlach in zwei Kategorien gegliedert: juristische Legitimation und göttliche Legitimation.

c) Juristische Legitimation

1. Legitime Herrschaft als Erbe

Für Otto und Barta ist die blutmäßige Erbfolge die ursprünglichste Form der Thronnachfolge und hat wohl die größte Gültigkeit, wenn beide Eltern königlicher Abkunft sind. Hinzu kommt die Möglichkeit, über eine erbberechtigte Prinzessin oder (speziell in der 25. Dyn.) eine Gottesgemahlin die legitime Thronfolge zu erreichen. Gundlach weist darauf hin, dass die blutmäßige Erbfolge, obwohl sie in vielen Fällen belegbar ist, einen Aus-

1284 vgl. die Beispiele von Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, S.5-6.

1285 Gundlach, R.: Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, S. 7.

1286 Gundlach, R.: Die Legitimation des ägyptischen Königs, S. 11-20.

nahmecharakter habe bzw., wie Barta es beobachtet, entbehrlich sei, da sie nicht immer der entscheidende Faktor beim Thronwechsel ist.

2. Charisma als Legitimationsbegründung

Die Legitimation durch die „Wirksamkeit des Königs“ stellt sich als recht diffuse Formulierung dar. Bei Barta erscheint die Wirksamkeit als Begründung der Legitimation des Königs nur im Falle des Nicht-Vorhanden-Seins von Erbbeziehung oder aber, weil der Erbe als Regent ungeeignet sei, z.B. wegen Minderjährigkeit. Dagegen sieht Gundlach die Legitimation durch die Wirksamkeit parallel neben der Legitimation durch Erbfolge als obligatorisch an. Er ist dabei allerdings der Meinung, dass der rituelle, physische Nachweis der Wirksamkeit des Königs bzw. seiner Leistungsfähigkeit keine große Rolle in der Frage seiner Legitimation spielt, es ist weit eher „die Auswirkung des Innehabens eines königlichen Amtes“. D.h. es gibt nach ihm drei Ebenen: der rituelle Nachweis der Leistungsfähigkeit, der in diesem Zusammenhang eher belanglos ist. Sodann der Eignungsnachweis vor Antritt des Königsamtes (Designation) und am bedeutsamsten die Wirksamkeit des Königs nach seiner Thronbesteigung (Auswirkung seiner Amtszeit).

d) Legitimation als Gottesgnade

Die mythische Legitimation, die im Grunde auf der Gotteswahl fußt, ist – wie etwa im Falle des Haremhab – von der Frage der Wirksamkeit abhängig.[1287] Hier beobachtet Gundlach eine gewisse Unschärfe des Begriffes der Legitimation. Er stellt fest, dass die göttliche „Ersatzvornahme“ eine der Möglichkeiten der göttlichen Legitimation ist. Sie ersetzt die juristische Legitimation, die üblicherweise mit der Designation seitens des Vorgängers vollzogen wird, durch die göttliche Auserwählung. Diese „Ersatzvornahme“ kann man folgendermaßen systematisieren:

- Die göttliche Auserwählung geht immer – natürlich fiktiv – der Regierungsübernahme voraus (Hatschepsut, Thutmosis III., Thutmosis IV. und Haremhab).
- Die Geburtslegenden und -rituale – so im Luxortempel, in Deir el-Bahari und besonders ab der 30. Dyn. in den Geburtshäusern – beschreiben dann nachträglich den Erwerb der Gottessohnschaft durch die Thronbesteigung bzw. mit ihr.

1287 Die Legitimität Haremhab anhand seiner Wirksamkeit erfolgte erst durch die Gotteswahl des Amun-Re, nachdem der Gott Horus *ḥw.t-nj-sw.t* Haremhab designiert hatte.

- Hinzu kommt die Übernahme der Rolle des Sonnengottes auf Erden, die nach Gundlach seit der Nagada-II-Zeit und bis zur 21. Dynastie den Kern der Aufgabe des Königs und somit den Kern seiner Legitimation als einziger Herrscher auf Erden bildet. Diese göttliche Legitimation tritt im Augenblick der Thronbesteigung in Kraft. So ist die Thronbesteigung die Zäsur, nach der eigentlich keine andere Legitimation mehr, außer der göttlichen, erforderlich ist.

Schließlich ist die göttliche Legitimation nur titular greifbar, allein im Falle des Orakeleinsatzes kann man entsprechende Zeremonien voraussetzen.

Wie schon ausgeführt, unterscheidet Gundlach zwischen der Eignung zum Amt vor der Thronbesteigung (Designation), der physischen Leistungsfähigkeit bei der Thronbesteigung (rituelle Eignung) und der erfolgreichen Herrschaft nach der Thronbesteigung (Wirksamkeit). In Ausnahmefällen bzw. irregulären Thronwechseln, wie das Beispiel Haremhab zeigt, werden die drei Kategorien vermischt, so dass die im Nachhinein aufgetretene Wirksamkeit eine Rolle bei der Designation spielt, die ihrerseits die rituelle Eignung, die durch Gotteswahl erzwungen wurde, ersetzt. Die Tatsache, dass die Thronbesteigung eine Trennlinie bildet, wird durch die übliche Unterscheidung zwischen Thronbesteigung und Krönung bestätigt. Der normale Verlauf ist: Unmittelbar nach dem Tod des Vorgängers findet die Thronbesteigung statt, aber erst nach der ehrenvollen Bestattung des Vorgängers wird der Krönungsakt vollzogen. Gundlach setzt fort, dass im Falle der Ko-Regentschaft der 12. Dyn. – wenn man sie annimmt – z.B. erst die Krönung mit Vergabe der Titulatur und vor allem des Thronnamens stattfinde und dann, nach der Bestattung des Vorgängers, die Thronbesteigung endgültig vollzogen werde. Auf jeden Fall bleibt – und das ist wichtig für die Systematisierung der Legitimation – die Thronbesteigung der entscheidende Moment bzw. die Schnittstelle zwischen der juristischen Legitimation (Anwartschaft auf den Thron) und der göttlichen Legitimation (Inhaberschaft des Thrones).

Anhand der Beobachtung der Praxis der Designation konnte Gundlach noch zusätzlich eine spezifische Unterscheidung zwischen der politischen Legitimation und der juristischen Legitimation treffen. Die politische Legitimation ist die Voraussetzung für die juristische Legitimation. Im Normalfall – so die Annahme von Gundlach – bildet das blutmäßige Erbe des ältesten Sohnes oder überhaupt des Sohnes diese Voraussetzung. D.h. der Erbprinz ist politisch legitimiert, und somit kann er durch den König bzw. den Vorgänger designiert, d.h. juristisch legitimiert werden. Wenn es aber in der Thronfolge Unstimmigkeiten gibt, dann wird die politische Legitimation durch die Wirksamkeit des Anwärters (Haremheb und Hatschepsut), durch Orakelbestimmung rückwirkend oder durch die Designation eines

fiktiven Vorgängers nachgeholt. Blöbaum kritisiert m. E. zu Recht, dass Gundlach die Wirksamkeit des Königs im Otto'schen Model als Legitimationsform ausklammert, da die Betonung der Wirksamkeit des Königs anhand des ägyptischen Text- und Bildmaterials einen zentralen Punkt in Bezug auf die Herrschaftslegitimation darstellt. So ist die Leistungsfähigkeit des Königs nicht nur die Voraussetzung, sondern auch die Rechtfertigung seiner Amts-in-Besitznahme.[1288]

Nach der Darstellung aller Ausnahmeformen der Legitimation im Alten Ägypten schildert Gundlach zusammenfassend den Idealfall eines Thronwechsels folgendermaßen: Der König ist politisch legitimiert durch direkte blutmäßige Erbfolge über den königlichen Vater. Dann wird der Erbe durch Designation seitens seines Vorgängers juristisch legitimiert. Schließlich wird der designierte König titular als Auserwählter Gottes, Gottessohn und als Repräsentant des Sonnengottes auf Erden göttlich legitimiert. Die Regierungsübernahme durch die Thronbesteigung findet unmittelbar nach dem Tod des Vorgängers statt, erst nach der Bestattung des Vorgängers und mit den abschließenden Krönungszeremonien wird der Fortgang des Thronwechsels vollendet.[1289]

4.1.3 HERRSCHAFTSDISKURSE DER DRITTEN ZWISCHENZEIT

4.1.3.1 DIE LIBYERZEIT ALS EINSCHNITT IN DIE ÄGYPTISCHE HERRSCHAFTSTRADITION

Baines[1290] beschreibt die ägyptische Königsideologie während der Zeit nach der Amarna-Krise, in der die Königsmacht immer weiter reduziert wurde. Die Hauptaufgabe des Königs war dabei die Wiederherstellung der Ordnung und die Wiederaufnahme des Kultes der traditionellen Götter. Die neuerliche Betonung der Welt der Götter mit ihren lokalen Bezogenheiten und ihrer antizentralistischen Tendenz führte zur Reduzierung des Königsstatus. Den Höhepunkt in dieser Entwicklung bildet der Gottesstaat in Theben, der mit Herihor beginnt. Die Priester hätten – so Baines nach seiner Interpretation einer Passage im Wenamun-Bericht – jedoch keinen so großen Erfolg in ihrer Königsrolle gehabt. Gestärkt dagegen wurde durch diesen Prozess die generelle Macht der Priester und der Götter in der ägyptischen Gesellschaft.

1288 Zu der fruchtbaren Unterteilung des Wirksamkeitskriteriums in permanente und aktuelle Wirksamkeit und der weiteren Modifikation des dreigliedrigen Legitimationsmodells von Otto, auf das ich in diesem Rahmen jedoch nicht eingehen werde, vgl. Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten, S. 27ff.

1289 Gundlach, R.: Die Legitimation des ägyptischen Königs, S. 19.

1290 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 33f.

Nach dem Ende der 20. Dyn. und für weitere 350 Jahre schreitet der Bedeutungsverlust der zentralen Rolle des Königtums weiter fort. So zeigt etwa der Orakeltext auf der Stele von Schoshanaq[1291], nach Baines, die bedeutungsvolle Rolle der Orakel in dieser Zeit, die ursprünglich zur Rechtfertigung von Feldzügen der Könige im Neuen Reich dienten, nunmehr jedoch zur Legitimierung bzw. zur Designation von potenziellen Nachfolgern benutzt wurden. So wurde jetzt nicht nur die Legitimation zu Regierungszeiten, sondern auch die Ernennung von Königen bzw. deren Nachfolgern durch die Götter bzw. anhand von Orakeln bestimmt.[1292] Baines beschreibt die Herrschaftsideologie der Libyer, die als ethnische Gruppe die Staatsmacht innehatten, als Herrschaft mit dezentralistischer Tendenz, die möglicherweise durch ihre eigene ethnische Tradition geprägt war. Obwohl von ihnen die ägyptische Tradition und Symbolik übernommen wurde, führte diese Entwicklung zu einer weiteren Schwächung des schon zersplitterten Königtums.[1293] Baines betont dabei den säkularen Charakter der libyschen Herrschaft: Nach dem Ende der Regierung von Ramses XI. wollte Herihor nicht ganz Ägypten regieren, sondern nur die königliche Aufgabe im Gottesherrschaftsareal (Karnak) vollziehen. So konnte Gundlach zeigen, dass der Gottesstaat des Amun unter Herihor aus der Not entstand. Herihors Neuerung war die Nutzung des Mediums des Orakels, um die fehlende Designation des Nachfolgers seitens Ramses XI. zu bilden. Hierbei greift Herihor auf eine ältere Vorgehensweise zurück, wie sie z.B. Haremhab praktizierte.[1294] So wurde auch die Amtseinsetzung der Priester durch den Einfluss Gottes in der menschlichen Sphäre durchgeführt, neu war bei Herihor, dass dies auf die königliche Ebene übertragen wurde.

4.1.3.2 USURPATOREN UND FREMDHERRSCHER (ODER DIE FRAGE NACH DEN KUSCHITEN ALS FREMDHERRSCHER)

Im Rahmen der Beschäftigung mit den ägyptischen Herrschaftsdiskursen ist die Tatsache deutlich geworden, dass Usurpatoren sowie Fremdherrscher ihre Herrschaft, im Gegensatz zu rechtmäßigen Königen, verstärkt rechtfertigen müssen. Hierbei mussten sie ihre Legitimation hervorheben, und sie nutzten die Repräsentationssphäre des Herrschaftsdiskurses zu die-

---

1291 Blackman, A. M.: The Stela of Shoshenk, great chief of the Meshwesh, in: JEA 27, 1941, S. 83-95.

1292 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 35; zur.Herrscherbestimmung durch Orakel im Neuen Reich vgl. Jansen-Winkeln, K.: Die Wahl des Königs durch Orakel in der 20. Dynastie, in: BSÉG 23, 1999, S. 51-61.

1293 Baines, J.: op. cit., S. 3-48.

1294 Gundlach, R.: Das Königtum des Herihor. Zum Umbruch in der ägyptischen Königsideologie am Beginn der 3. Zwischenzeit, in: Aegyptianea Treverensia 7 (Fs. Winter), 1994, S. 133-138.

sem Zweck. Blöbaum greift zu dem schon von Otto[1295] festgestellten Legitimationsbedarf solcher Herrscher, um ihre Fragstellung bezüglich des Herrschaftsdiskurses der Spätzeit zu stellen. Sie fragt:

> „Äußert sich ein höherer Legitimationsdruck, von dem im Falle von Fremdherrschern bzw. Usurpatoren nach unserem Verständnis auszugehen ist, in intensiveren oder anderen Legitimationsstrategien und sind diese in den inschriftlichen Quellen der offiziellen Herrscherrepräsentation fassbar?“[1296]

So stellt sich im Falle der kuschitischen Herrschaft die Frage, ob die Kuschiten – abgesehen von der immer vorhandenen Möglichkeit der unrechtmäßigen Thronbesteigung innerhalb des kuschitischen Königshauses – als Fremdherrscher zu bezeichnen sind oder ob sie, geprägt durch den Einfluss ägyptischer Kultur seit dem Alten bzw. dem Mittleren Reich, gar nicht als Fremde aus ägyptischer Sicht zu verstehen sind. Dies ist eine zentrale Frage, die selbstverständlich schon kontrovers diskutiert wurde und eine bedeutende Komponente in jeder Überlegung zum Herrschaftsdiskurs der Spätzeit bildet. Entscheidend für den im Folgenden behandelten Herschaftsdiskurs der 25. Dyn. ist, dass die Herrschaftsübernahme bzw. die Dynastiegründung außerhalb Ägyptens stattgefunden hat. Der Diskussion um die Assimilation bzw. Integration libyscher bzw. kuschitscher Herrscher in der ägyptischen Kultur[1297] mangelt es meiner Meinung nach an einem umfassenden Fremdheitsdiskurs im Alten Ägypten mehr, als an dem von Forschern immer behaupteten Mangel an einer reflektierten Sicht der Ägypter bezüglich ihrer Fremdherrscher. Es besteht auch die Auffassung, dass überhaupt erst eine ablehnende Haltung gegenüber Fremdherrschern entstand, als diese für längere Zeit herrschten.[1298] Es ist allerdings m. E. nicht ausschlaggebend, dass die Skepsis gegenüber dem Fremdherrscher erst auftauchte bzw. sichtbar wurde, nachdem sich die Fremdherrschaft in Ägypten gefestigt hatte (erst unter den Persern und Griechen).[1299] Entscheidend ist vielmehr auf operativer Ebene, dass die Kuschiten Ägypten von außen her wie die Perser und die Griechen – trotz der thebanischen Gutheißung – erobern mussten. Manetho genau so wie die demotische Chronik

---

1295 Otto, E.: Legitimation des Herrschens, S. 385.

1296 Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten, S.1.

1297 vgl. z. B. Jansen-Winkeln, K.: Die Fremdherrschaft in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr., in: Orientalia 69, S. 18ff; Assmann, J.: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München 2000, S. 217-242.

1298 zum literarischen Diskurs der Fremde vgl. Loprieno, A.: Topos und Mimesis, Äg. Abh. 48, zu Ausländern in Ägypten vgl. Schneider, T.: Ausländer in Ägypten I und II, ÄAT, 43.

1299 Assmann, J.: Herrschaft und Heil, S. 238.

unterscheiden zwischen den Bubastinern und den Saiten, die von Ägypten aus regierten, und zwischen den Äthiopiern, Persern und Griechen, die zunächst von außen her Ägypten eroberten.[1300] Erst Könige, die von Ägypten aus regierten, wurden demnach als ägyptische Herrscherdynastie empfunden. D.h., es ist Schabaka, nicht aber Alara, Kashata oder Pije, der die 25. Dyn. gegründet hat.[1301] Und diese Vorstellung von Schabaka als akzeptiertem Herrscher, der die 25. Dyn. gegründet hat, führte sogar noch in der späteren Antike dazu, ihn als frommen Herrscher aufzufassen.[1302] Im Gegensatz dazu verzerrt sich das restliche Bild der Kuschiten, belastet durch den ptolemäisch-meroitischen Konflikt, ins Negative, sie werden zu „Gummi-Fressern" in der demotischen zweiten Setne-Erzählung, zu Exoten aus der weiten Fremde.[1303]

4.1.3.3 WIE DIE KUSCHITEN DIE LIBYER SAHEN. PIJE, KÖNIG DER KÖNIGE, UND DIE SÄKULARE HERRSCHAFT DER LIBYER ALS GEGENBILD

Obwohl König Pije Ägypten eroberte, beschreibt er in seiner Siegesstele seine Gegner, die libyschen Herrscher, durchaus als Könige. Er bezwang zwar alle Gaufürsten und lokalen Herrscher in Ägypten, ließ sie aber in ihren Ämtern und Posten, so dass sie nach seinem Rückzug genau so wie vorher die Herrschaft über Ägypten bzw. ihre Herrschaftsbereiche beanspruchen konnten. Pije stellt sich in diesem Text zugleich als traditioneller König dar, der für den Kult sorgt und den Reinheitsvorschriften folgt. Mit seiner Betonung der Reinheit bzw. Unreinheit seiner libyschen Gegner weist Pije diese allerdings als säkulare, nicht jedoch traditionelle Herrscher aus. Diese Betonung der kultischen Reinheit gemäß der Tradition ist ein Merkmal (Neuerung) von Pijes Herrschaftsideal, wie es in seiner Siegesstele zu erkennen ist. All dies erfolgt auch im Rahmen der steigenden tendenziellen Neigung zu Exklusivität, wie sie in der Spätzeit der ägyptischen Kultur generell zu beobachten ist. [1304] Pije handelt gemäß der Befehle von

---

1300 Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten, S.5.

1301 Török, L.: The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization, in: Handbuch der Orientalistik HdO, 1. Abteilung der Nahe und Mittlere Osten, Band 31, Leiden 1997, S. 131, Anm. 1.

1302 vgl. Schipper, B. U.: Die Erzählung des Wenamun, OBO 170, S. 202, Anm.29; Otto, E.: Geschichte des Alten Ägypten Hdo I/1,3, 1981, S. 234; Morkot, R. G.: The Black Pharaohs. Egypt's Nubian Rulers, London 2000, S. 205, 206; Myśliwiec, K.: Herr beider Länder. Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr., Mainz 1998, S. 112.

1303 vgl. Hoffman, I.: Der kuschitische Horus als Seth, in: Kormysheva, E. E. (ed.): Ancient Egypt and Kush. In Memorium Mikhail A. Korostovtsev, Moscow 1993, S. 202.

1304 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 36; vgl. auch D. O'Conner, D. P. Silverman in S. XVIII der Einführung im selben Band; Diese Exklusivität wird in der Memphitischen Theologie weiter ausgeformt durch die Art und Weise der Repräsentation von Wissen.

Amun-Re und genauso in der Tradition der Könige des Neuen Reichs, da er z.B. Pferde liebt und pflegt, während seine Gegner sie misshandeln. Baines kommt hier zu dem Ergebnis, dass Pije sich als ägyptischer ansah als alle anderen „säkularen" Herrschergruppen im Lande, unabhängig von der ägyptischen Auffassung selbst[1305], und verfolgt dann die Entwicklung dieser säkularen Herrschaftsform weiter: Unter Schabaka, dem Nachfolger Pijes, begann zwar eine kulturelle Renaissance, nachdem er die Herrschaft über Ägypten stabilisiert hatte, und trotzdem bezeichnen zeitgleiche assyrische Quellen mehrere Personen aus verschiedenen Schichten der ägyptischen Gesellschaft als Könige, d.h. die Situation um die Schwächung des Königtums hat sich dadurch nicht grundlegend geändert. Der Oberbürgermeister von Theben Montumhet war deshalb sogar wichtiger als der König und der Hohepriester, als die Assyrer Ägypten eroberten.[1306] Der Saite Psammatich I., der behauptete, eine von den Assyrern unabhängige Herrschaft über das wiedervereinte Ägypten zu führen, begründete dann nach Baines eine auch im westlichen Sinne säkulare Herrschaft: Nach einer langen Zeit der Existenz von Macht auch unabhängig von der Institution Königtum, verlor der Machthaber seine religiöse Integrität und religiöse Signifikanz. Durch die Unterdrückung der Elite unter Psammatich (mit ausländischem Hintergrund, obwohl Psammatich I. möglicherweise selbst libyscher Herkunft ist) wurde zugleich die entstandene säkulare Herrschaft, d. h. die symbolisch (kulturell und nicht religiös) legitimierte Herrschaft, zusammen mit ihrem administrativen Apparat gestärkt, und die von Psammatich I. angestrebte nationale Einheit wurde dabei zusätzlich durch die militärische, nicht aber mehr religiöse Begründung seiner Macht gestützt. Ein Gottesstaat der Priester, der sich auf die genealogisch begründete, ethnisch betonte Elite-Gruppe stützte, führte zu einer relativ säkularen Herrschaft in einer Gesellschaft, die wiederum ökonomisch wie kulturell vom Tempel abhängig war.

Die Lage in Ägypten, bevor die Kuschiten kamen, war also durch die Libyer-Dynastien geprägt. Die libysche Aristokratie und deren Hang zu genealogisch nachweisbarer Stammeszugehörigkeit (und die damit verbundenen Phänomene wie der Ahnenkult) spielten eine große Rolle bei der Etablierung des dezentralen Herrschaftsprinzips.[1307] So konnte Pije die Konturen seines Gegenbildes anhand dieser Eigenarten der Libyer festlegen. Diese waren dann auch die Grundzüge jener säkularen Herrschaftsform, wie Baines sie als spätere Entwicklung nachzeichnet.

1305 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 36.

1306 J. Baines: op. cit., S. 37.

1307 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 146; Leahy, A.: The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation, in Libyan Studies 16, 1985, S.51-65, besonders S. 58.

4.1.4 DIE KUSCHITEN UND DIE FRAGE DER KONTINUITÄT DER HERRSCHAFTSINSTITUTIONEN

Schon seit Herihor und der Herrschaft der Amun-Priesterschaft der 21. Dyn. war die tatsächliche Macht zwischen Theben (Herihor) und Tanis (Smendes) aufgeteilt. Entscheidend für den alten Mythos der ungeteilten Herrschaft über die beiden Länder war jetzt allein die theologisch begründete direkte Alleinherrschaft des Gottes Amun-Re[1308], genauer die Ko-Regentschaft des Gottes Amun-Re, des Königs und der Hohenpriester, unterstützt von der Institution der Gottesgemahlin, die aus dem Ideenkomplex um die Hauptgemahlin des regierenden Königs und Mutter des künftigen Nachfolgers entstanden ist (Der König war immer auch der leibliche Sohn des Gottes Amun und somit die Königinmutter die Gottesgemahlin des Amun).

Seit der 21. Dyn. war die Gottesgemahlin eine Prinzessin, die dem regierenden Königshaus entstammte und die Oberhaupt der weiblichen Priesterinnen war, zudem spielte sie eine große Rolle in der Legitimation des Königs. Sie wurde durch ihren Vater, den König, vorgeschlagen und durch ihre Vorgängerin adoptiert, und so konnte sie die Unterstützung ihres Vaters rituell, administrativ und legitimatorisch vollziehen. Sie spielte zudem eine große Rolle in der Thronfolge bzw. bei dem Übergang von der Herrschaft ihres Vaters zu der Herrschaft ihres Bruders.[1309] Interessant ist die Folge der Adoptionen der Gottesgemahlin im Abstand von etwa 30 Jahren, was Török meiner Meinung nach zu Recht mit dem 30jährigen Rhythmus des Sed-Festes in Verbindung bringt.[1310] Török rekonstruiert die Situation, in der Kashata die Macht in Theben an sich genommen hat. Er sieht sie als eine Art Kompromiss an zwischen der Priesterschaft des Amun und Kashata selbst. Die mächtigen Amun-Priester zwangen nach ihm die kuschitischen Herrscher zu diesem Kompromiss, um die militärische Macht der Kuschiten in ihrem Kampf gegen den Norden im Rücken zu haben.[1311] Dies zeige sich im Thronnamen des Kaschata (*nj-M3ᶜt-Rᶜ* wie Amenemhet III. und ähnlich dem von Osorkon III.) Kaschata ist somit derjenige, der das Chaos beseitigt und die Ordnung wiederherstellt. Durch die Ähnlichkeit mit dem Namen Osorkon III. wird zugleich die Herrschaftskontinuität betont, d.h. die legitime Thronfolge und der Übergang von Osorkon III. zu Kascha-

1308 R. Gundlach,: Das Königtum des Herihor, S. 133-138; M. Römer: Gottes- und Priesterschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen., Wiesbaden, 1994, S. 78ff.

1309 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 147.

1310 Török, L.: op. cit., S. 150, Anm. 193.

1311 Török, L.: op. cit., S. 151.

ta.[1312] Ein wichtiges Merkmal der kuschitischen Herrschaft ist auch durch die Anspielung auf den Thronnamen von Amenemhet III., (*nj-M3ᶜt-Rᶜ*) gegeben, der im Falle des Kaschata eine Art Umkehrung der politischen Botschaft darstellt, denn Amenemhet III. war derjenige, der die von seinem Vorgänger Sesostris III. eroberten Gebiete in Nubien sicherte. Kaschata ist dagegen jetzt der Schützer aus dem nubischen Süden, der den Süden Ägyptens vor nördlicher Gefahr bewahren will. Seine Legitimation gewinnt er zudem durch seine Tochter Amenirdis I., die genau wie Maat, die Tochter des Re, zwischen Gott und König als Gottesgemahlin vermittelt.

4.1.4.1 DAS BILD DES PHARAOS IN DER DRITTEN ZWISCHENZEIT

Baines beschreibt zusammenfassend das Herrscherbild von der 25. Dynastie bis hin zu der griechisch-römischen Epoche. Dieses sei nicht wesentlich anders als in der Libyerzeit[1313]: Ein fragmentarischer Text aus der Taharka-Zeit schildert etwa, wie Taharka einen Fehler, den er begangen hat, eingesteht und sich somit in der Tradition des Königs Ramses II. in der Kadeschschlacht befindet. Aber Taharka geht – so Baines – noch weiter als Ramses II. in der Schuldübernahme und im Schuldbekenntnis, sodass er noch menschlicher und privater dargestellt wurde. Amasis, die wichtigste Figur der 26. Dyn., sei ein Nationalist, der trotz seiner antigriechischen Haltung den Griechen später versöhnlich entgegen kam, um sie im Kampf um die Macht im Vorderen Orient für sich zu gewinnen. Er bekämpfte außerdem seinen Vorgänger Apries drei Jahre lang, und nachdem er diesen gefangen genommen hatte, tötete und bestattete Amasis ihn, wie es sich für einen König gehörte. Baines stellt fest, dass es hier um eine neue Art geht, Legitimation zu gewinnen, und zwar nur anhand der ehrenvollen Bestattung des Vorgängers. Amasis berichtet außerdem von all dem, ohne den Namen Apries direkt zu erwähnen, in einem neutralen, objektiven Ton, wie er nie zuvor in ägyptischen Königsinschriften vorkam.[1314] Die Art und Weise, wie Amasis offizielle Dokumente, die manchmal literarische Form annehmen, mit Anekdoten aus seinem Alltagsleben anreichert, betont nach Baines den säkularen Charakter des Herrschers in der 26. Dyn.[1315]

Der König legitimiert sich durch seine außergewöhnlichen Fähigkeiten, durch seine königliche oder gar göttliche Abstammung oder durch die Er-

---

1312 Payraudeau, F.: Le règne de Takéloth III et les débuts de la domination de koushite à Thèbes, in GM 198, 2004, S. 79-90.

1313 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 38.

1314 Baines, J.: op. cit., S.38 ; zu Taharqa-Text vgl. auch Vernus, P.: Inscriptions de la troisième période intermédiaire (I): Les Inscriptions de la cour péristyle nord du VIe pylone dans le temple de Karnak, BIFAO 75, Kairo 1975, S. 1-66.

1315 Baines, J.: op. cit., S.38.

wählung seitens der Götter. Auch Rituale, wie die Krönung und die erfolgreiche Amtseinführung, spielen eine große Rolle bei der Legitimation im Alten Ägypten. Problematisch war es aber, wenn er – der Inhaber dieses Amtes – nicht Ägypter war. Die Notwendigkeit, sich um die Lösung dieses Problems zu bemühen, wie es im Ägypten der Spätzeit zu sehen ist, beruhte auf Gegenseitigkeit. Auf ägyptischer Seite war es wichtig, den herrschenden Machthaber zu integrieren, um die Gefahr des Rückfalls in ein Chaos zu verhindern. Und umgekehrt war es für die Fremdherrscher wichtig, die Rolle des traditionellen Pharao zu übernehmen, um ihre Erfolge zu sichern bzw. ihre Herrschaft zu stabilisieren.[1316] Die ägyptische Königsideologie mit ihren im Laufe der Geschichte immer wieder erweiterten und veränderten Strategien bietet einen besonderen Fundus an Lösungen für die legitimationsbedürftigen Fremdherrscher der Spätzeit. Der Fall Udjahorresnet von Sais zur Zeit der persischen Eroberung Ägyptens ist ein Beispiel dafür, dass der einzig gangbare Weg für einen Ägypter darin bestand, den Machthaber zu integrieren und als Pharao rituell zu etablieren. „Wenn ein Fremdherrscher es verstand, sich als frommer, legitimer Pharao und Götterliebling zu präsentieren [...] war es nicht so wichtig, dass er selbst kein Ägypter war".[1317]

Hölbl beschreibt das erfolgreiche und akzeptierte Bild des Fremdherrschers – selbst wenn dieser nicht in Ägypten residierte – folgendermaßen: In der Praxis konnte der Herrscher zu einem Konsens mit dem hohen Klerus gelangen durch eine gewisse Bautätigkeit, damit Frömmigkeit anzeigen und dieses auch dementsprechend publik machen. Alexander der Große z.B. musste auf der Ebene der politischen Legitimation die Voraussetzungen für das Amt des Pharaos erfüllen. Diese Aufgabe war relativ einfach, da er aus der Sicht der Ägypter die verhasste Perserherrschaft und somit die chaotischen Zustände beendet hatte. Er konnte auf der Ebene der juristischen Legitimation ebenfalls die Kontinuität mit dem legitimen Vorgänger herstellen. Schließlich stellte er auf der Ebene der göttlichen Legitimation seine Herrschaft durch die Anerkennung seitens der Götter unter Beweis (Orakel).

4.1.4.2 DIE ANFÄNGE DER KUSCHITISCHEN HERRSCHAFT IN ÄGYPTEN

Manetho erwähnt in seiner Auflistung der Könige der 25. Dyn. nur die Könige, die mit Hauptsitz in Ägypten regiert haben.[1318] Nach Török gibt es elf königlich-historische Dokumente, die als Quelle der Geschichte der 25.

1316 Hölbl, G.: Zur Legitimation der Ptolemäer, S. 22.

1317 Hölbl, G.: op. cit., S. 22.

1318 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 131, Anm. 1, und S. 132.

Dyn. in Ägypten gelten können.[1319] Das größte bzw. längste königliche Dokument, das in Hieroglyphen geschriebenen ist, ist dabei die Siegesstele des Königs Pije. Die Regierungszeit des Schabaka und seiner Nachfolger ist dagegen nicht so gut dokumentiert bzw. hierüber gibt es keine Belege aus Nubien (lediglich Spuren von Bautätigkeiten in Nubien sind von ihm dort nachzuweisen).[1320]
Es gibt zudem unterschiedliche Ansätze, was die Chronologie der 25. Dyn. angeht. Die traditionelle Chronologie rechnet Pije 30 Regierungsjahre an (747-716 v. Chr.).[1321] Die minimale Chronologie gibt ihm 22 Regierungsjahre (728-706 v. Chr.).[1322] Der dritte Ansatz weist für Pije 25 Regierungsjahre aus: 737-712 v. Chr.[1323] Schabaka ist der jüngere Bruder des Pije, also ebenso ein Sohn von Kaschata. Die längste Regierungszeit, die für ihn belegt ist, beträgt 15 Jahre.[1324] In der traditionellen Chronologie regierte er zwischen 716-702 v. Chr., Spalinger ist dagegen der Meinung, dass er zwischen 713-701 v. Chr. regiert hat[1325], während Morkot die Regierungszeit des Schabaka zwischen 712-697 v. Chr. setzt.[1326] Nach Schabaka folgte auf dem Thron sein Sohn Schebitku. Dessen am höchsten belegte Regierungszeit ist drei Jahre (Nilstandseintragungen in Karnak).[1327] Der Nachfolger von Schebitku ist dann Taharka, der 26 Jahre den Thron Ägyptens innehatte. Der Nachfolger Taharkas wiederum ist Tanutamani, der nach Török höchstwahrscheinlich ebenfalls ein Sohn Schabakas war[1328], aber keinerlei Einfluss mehr als Pharao besaß.

4.1.4.3 DER GRÜNDUNGSMYTHOS DER KUSCHITEN

Der Gründungsmythos des kuschitischen Staats weist mehrere Merkmale auf: Einmal der fiktiv oder zumindest rückwirkend sinnstiftende Pakt zwischen Alara und dem Gott Amun-Re[1329], wie es im Taharka-Text beschrie-

1319 vgl.Nr. 1-11 in der Tabelle bei Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 54f.

1320 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 132, Anm. 7.

1321 Kitchen nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 16; Vgl. auch Kahn, D.: The Inscription of Sargon II at Tang-I Var and the Chronolgy of Dynasty 25, Orientalia NS 70, 1-18; Jansen-Winkeln, K.:The Chronology of the Third Intermediate Period: Dyns. 22-24, in Hornung, E. et al. (Hrsg.).: The Chronology of Ancient Egypt, HdO I, 83, Leiden 2006, S. 234-264.

1322 Depuydt nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 18.

1323 D. B. Redford nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 19.

1324 Zur Statue des Jti, BM 24429 vgl. Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 24.

1325 Spalinger nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 21.

1326 Morkot, R. G. nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 133, Anm. 22.

1327 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 134, Anm. 26.

1328 Török, L.: op. cit., S. 34, Anm. 33.

1329 Török, L.: op. cit., S. 124ff.

ben wurde. Er setzte seine Schwester als Priesterin im Amun-Tempel ein (sie wird dem Gott Amun geweiht), so dass sie genau wie die Gottesgemahlin des Amun in der früheren Dritten Zwischenzeit als legitimierende Vermittlerin und Schlichterin zwischen Gott und König fungiert.[1330] Als Gegenzug zu dieser Weihung erwartete Alara von Amun, dass er die Herrschaft bzw. das Königtum den Nachkommen seiner Schwester garantiert.[1331] In diesem Vertrag, so beschreibt es Taharka in seinem Text, wird der Initialakt der Begründung des Nachfolgeprinzips der Nachkommen aus weiblicher Seite inszeniert. Mit diesem Regelwerk sollte die Thronfolgerfrage klar sein. Eng damit verbunden ist zum zweiten die Beschreibung Alaras von seiner eigenen Thronbesteigung als Wunder (*bjꜣt*) des Gottes Amun, was nach Török auf ein Orakel des Amun zugunsten des Alara weist. Durch diese beiden Aspekte (die legitimierende Einsetzung der Gottesgemahlin und das Orakel des Amun als Ernennung bzw. Designation) kann Alara die königliche Herrschaft des Amun übernehmen, wie sie aus der Dritten Zwischenzeit bekannt ist. Nach Török übernahm Alara außerdem die gesamten ägyptischen, religiösen und königsideologischen Vorstellungen, während die indigenen Kult- und Herrschaftsformen, wie sie aus el-Kuru vor Alara bekannt waren, in den Hintergrund treten. Török stellt fest, dass im Taharka-Text der Fortschritt und die Entwicklung des politischen Schicksals der Herrscher vor Alara von einem lokalen Herrscher von el-Kuru bis zu einem legitimen König stark mit dem Ägyptisierungsprozess verbunden wurde.[1332]

Beispiel dafür ist die Wiederaufnahme und neue Interpretation der Onuris-Legende, die an die kuschitische Situation angepasst wird. Die Onuris-Legende besagt bekanntlich, dass der Retter des Sonnenauges die Göttin wieder aus dem Süden zurück bringt.[1333] Die kämpferische Gottheit mit einheimischen Zügen des südlichen Jägers (Pfeil und Bogen) beendet das Chaos und setzt die Ordnung wieder ein. Die Verbindung zwischen dem Sonnenauge, den Göttinnen Tefnut und Maat ist bekannt, die Assoziationen mit dem Ujdat-Auge bzw. dem Uräus rufen aber zugleich Bilder des heili-

---

1330 K. Zibelius-Chen ist jedoch der Meinung, dass der Rückgriff auf die Gottesgemahlinnen-Tradition eher nach der bzw. in Verbindung mit der Eroberung Ägyptens und der Etablierung der kuschitischen Herrschaft in Ägypten stattfand und nicht zu Alaras Zeit, vgl. Zibelius-Chen, K.: Theorie und Realität im Königtum der 25. Dynastie, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 81-98, S. 90f.

1331 vgl. den Text: Kawa IV the Covenant between Alara and Amun-Re, in: Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources fort he History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol.I, From the Eighth to the Mid-Fifth Centuary BC, Bergen 1994, S. 141.

1332 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 126.

1333 Török, L.: op. cit., S. 194ff.

gen Felsens in Gabel-Barkal hervor (kuschitisches Heiligtum und Symbol/gleichzeitig m. E. auch kuschitische Herrschaftsdemonstrative in Parallele zum kuschitischen Doppeluräus). In diesem Zusammenhang gewinnt die schon oft festgestellte Verbindung zwischen der kuschitischen Kappe und der ägyptischen blauen Krone zusätzlich an Aussagekraft.[1334] Auch die von Hardwick beschriebene enge Beziehung zwischen blauer Krone und nubischer Kappe als Kennzeichen der physischen Dynamik bzw. der säkularen, d.h. menschlichen Handlungsfähigkeit des Königs, ist mit dem Auge zu verbinden.[1335]

Die Analyse der Bestattungen im el-Kuru-Friedhof weist darauf hin, dass die kuschitische Gesellschaft doppelt geprägt war, denn es existierten trotz der traditionellen einheimischen Strukturen der Gesellschaftsverhältnisse gleichzeitig ägyptisierte Konzepte.

Wesentlich für die Beurteilung der kuschitischen Herrschaft ist auch die Wahl des Königsnamens. Der Wert der königlichen Titulatur war den Priestern bewusst, die den Namen Pijes gestaltet haben, denn die als Vorbild dienende Stele des Thutmosis III. war in demselben Hof aufgestellt wie die Sandsteinstele von Pije und seine Siegesstele, sämtlich im Amun-Tempel B501 in Napata.[1336] Dies lässt nach Török vermuten, dass die Namensgebung bzw. die Krönung in diesem Tempel stattfand, der ja seit Alara für den kuschitischen Herrschaftsdiskurs von größerer Bedeutung war.[1337] Die Rolle der Vorlesepriester in diesem Prozess (Namenskomposition und Namensgebung) ist aus Ägypten seit dem Text des Udjahorresnet bekannt.[1338] Der König hat zudem Einfluss auf die Wahl des persönlichen Teils seines Namens. Pije wusste dieses Medium für seine Politik zu nutzen, denn er hatte seinen Thron- und Horus-Namen nach seinem Ägypten-Feldzug geändert und trug andere Epitheta in seinem ***s3 Rᶜ***-Namen, um so eine neue Ära zu bezeichnen.[1339] Die Namen des Pije sind jetzt eine modifizierte Version des Nebty-Namens und des Gold-Horus-Namens von Thut-

---

1334 vgl. Myśliwiec, K: Herr beider Länder, S. 112-113; Török, L.: op. cit., S. 284ff.

1335 Hardwick, T.: The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom, in: JEA 89, 2003, S.118, Anm. 6.

1336 Török, L.: op. cit., S. 136, Table I; S.325; Török, L.: Comments on the Annals of Harsiyotef from Year 35., in: Eide, T., Hägg, T.,Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources fort he History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol.II From the Mid-Fifth to the First Century BC, Bergen 1996, S. 457f.

1337 Török, L.: op. cit., S. 153, Anm. 208.

1338 vgl. Lloyd, A. B.: The Inscription of Udjahorresnet, a Collaborator's Testament, in: JEA 68, 1982, S. 166-180; Rößler-Köhler, U.: Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung, GOF 21, 1991, S. 270ff.

1339 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 153, Anm. 209.

mosis III., sodass Napata der Krönungsort des Herrschers ist und nicht Theben, wie im Falle Thutmosis III. Ein Zeichen der Kontinuität ist der Thronname des Pije, der die Thronnamen der Könige der 23. Dyn. Pedubast I., Osorkon III. and Takelot III. imitiert.

Török beschreibt Pijes Regierungsprogramm wie folgt: Obwohl Pije in der Sandstein-Stele den imperialistischen Stil der Ramessiden nutzt, akzeptiert er den Status quo der Lokalherrscher in Ägypten, allerdings mit der Bedingung, dass sie seine königliche Macht als legitimer Herrscher über ganz Ägypten anerkennen und ihm Tribut zahlen.[1340] Die fünfzehn Regierungsjahre des Pije zwischen seinem Besuch in Theben (4. Regierungsjahr) und seinem Feldzug nach Nordägypten (20./21. Regierungsjahr) waren dann so stabil, dass die Koalition von Kusch und Theben der Nordallianz von Tefnachte erfolgreich standhielt. Dies war auch ein Ergebnis des wachsenden Ägyptisierungsprozesses von Kusch unter Pijes Herrschaft. Kusch übernahm die Amun-Theologie der Zeit nach dem Neuen Reich: Die Herrschaft Gottes und die Herrschaft seines Sohnes, des Königs, wurde immer wieder durch die Institution der Gottesgemahlin legitimiert und durch das Medium des Orakels und der daraus resultierten Gottesdekrete offenbart.[1341] Dies bedeutete nicht die komplette Übernahme des ägyptischen Herrschaftsdiskurses durch die Kuschiten, sondern vielmehr deren gekonnte Nutzung der ägyptischen Herrschaftsphraseologie der Dritten Zwischenzeit, um ihre eigenen Herrschaftsvorstellungen zu artikulieren. Dieser stark amalgamierte Herrschaftsdiskurs unterscheidet sich in der Einschätzung der Gefahren im Norden (Tefnachtes Nordallianz) und der Assyrer im Osten von dem Herrschaftsdiskurs des thebanischen Gottesstaats, dies insbesondere durch die vorher genannte imperialistische Haltung.[1342]

Auch Pijes Liebe zu Pferden und die Pferdebestattungen auf dem el-Kuru-Friedhof zeichnen den kulturellen Zwitter-Charakter des kuschitischen Staates nach. Denn laut Török ist die Pferderasse, die in Kusch bestattet und genutzt wurde und die durch Handel in Ägypten und Assur belegt ist, schon vor der 25. Dyn. in Kusch gezüchtet worden. Diese starke Verbindung zu den Pferden, die so gesehen eine eigene kuschitische Tradition bildet, wurde auch gleichzeitig mit dem Bild des Pharao als Pferdeliebhaber in der ägyptischen Aristokratie des Neuen Reichs verbunden. Kurz, das Eigene wird durch die Adaption von Ägyptischem parallel integ-

---

1340 Török, L.: op. cit., S.155; vgl. auch in der Pije-Stele die Rede des Tefnachte, Z.126ff.

1341 Török, L.: The Kingdom of Kush, S.157.

1342 Török, L.: op. cit., S.157.

riert, was die Ägyptologen oft nur vereinfachend „Ägyptisierungsprozess“ nennen.[1343]

Pije begann seinen Kampf gegen die Nordallianz nach Vollzug des Neujahresfests (in seinem 20. Regierungsjahr), was seine königliche Macht erneut rituell bestätigte.[1344] Drei Monate später feierte er das Opetfest dann in Theben. Nach Török dokumentiert das Fragment einer Granit-Stele des Pije in Napata die Teilnahme Pijes an dem thebanischen Opetfest schon in seinem 4. Regierungsjahr.[1345] Dieses Fest war im Neuen Reich sowie in der Dritten Zwischenzeit stark an die Inthronisation und die rituelle Erneuerung der Herrschaft (von Gott Amun-Re, aber auch von den Königen, die die göttliche Regeneration ermöglichten) gebunden.[1346] Török vermutet, dass diese Teilnahme am Opetfest im Rahmen eines militärischen Angriffs gegen den Norden stattfand. Jener Norden, der unter Osorkon, dem Vorgänger Tefnachtes, expandierte und durch Einnahme von Buto und Kom el Hisn bedeutsam wurde. Wichtig ist der wiederkehrende Zusammenhang von Thronbesteigung, Opetfest und der militärischen Bestätigung der Macht bzw. der Sicherung der Grenzen.[1347] In der Pijestele wird die Herrschaft des Pije über Ägypten durch seine Teilnahme am Opetfest in Theben und die zeremoniellen Besuche in Memphis und Heliopolis durch die drei Haupt-Staatsgötter des Landes legitimiert.[1348] Nach Pijes Rückkehr nach Napata jedoch erklärt Tefnachte wieder seine Unabhängigkeit und zeigt sich erneut mit königlicher Titulatur.[1349] Die kuschitische Herrschaft von Pije über Ägypten war somit nicht dauerhaft.

Török betont die Gegenüberstellung zwischen der heiligen Mission des Pije einerseits, des Gesandten Amuns, der seinen Soldaten vor Beginn ihres Angriffs die rituelle Waschung vorschreibt – wie vor dem Vollzug eines religiösen Rituals und nicht eines Eroberungskrieges – und anderseits der säkularen Vasallen[1350] bzw. der libyschen Gaufürsten, die Pije als unrein bezeichnet. Entscheidend ist für diese Bewertung die Loyalität bzw. die offizielle Unterwerfung dieser lokalen Herrscher, denn Nemrud von Her-

1343 Török, L.: op. cit., S.158.

1344 Török, L.: op. cit., S. 159; für die Bedeutung des Neujahresfests vgl. Goyon, L.-C.: La confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50), 1972 Le Caire.

1345 Urk. III, S. 78f.

1346 Török, L.: op. cit., S. 155; Murnane, W. J.: Opetfest, in: LÄ IV, Sp. 576.

1347 Török, L.: The Kingdom of Kush, S.156.

1348 Török, L.: op. cit., S.160.

1349 Török, L.: op. cit., S.160; Kitchen, K. A.: The Third Intermediate Period in Egypt, Warminster 2. Aufl. 1986, S. 371f; Bonhême, M.-A.: Les nomes royaux dans l'Égypte de la troisième période intermédiaire, Kairo 1987, S. 228ff.

1350 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, S. 36.

mopolis unterscheidet sich von den anderen Gaufürsten, die nicht den Palast des Pije betreten durften, nur dadurch, dass er von Anfang an ein Vasall des Pije war, der nach einer nur kurzen Episode des Verrats wieder die Loyalität gegenüber Pije erklärte. Das bedeutet, „Reinheit" hing in Pijes Sinne nur davon ab, ob man als säkularer Herrscher die Übermacht des Gesandten Gottes[1351] anerkannte, nicht aber von der jeweiligen Herkunft oder dem Vollzug der Reinheitsrituale – wie z.B. der Beschneidung oder des Fischessverbotes.[1352]

Die Redaktion der Pije-Stele wurde nach dem Muster der Königsnovelle vollzogen. Es gibt aber Passagen, die darauf hinweisen, dass in der Redaktion des Textes die Kriegstagebücher eine Rolle gespielt haben. D.h. der Anspruch der Dokumentation der Ereignisse wurde durch die literarische Verarbeitung des Sieges gegen das Chaos beeinflusst. Dieser schicksalhafte Sieg zeigt sich in der Parallelität zwischen der nordwärts steigenden Nilflut und dem fast kosmischen, durch Gottesvorbestimmung unabdingbaren Vormarsch des Pije nach Norden.[1353]

Die Pije-Stele dokumentiert den Herrschaftsdiskurs unter Pije. Hier wurde die thebanische Amun-Königsideologie der Dritten Zwischenzeit mit dem Herrschaftsdiskurs des Neuen Reichs ergänzt, um den bekannten Begriff „Der beiden Länder" auszuweiten, und zwar über ein bisher nur Ober- und Unterägypten umfassendes Reich hinaus. D.h. die imperialistische Umdeutung dieses Konzeptes im Neuen Reich für den Zweck der Expansion im Osten und im Süden wurde nun an die kuschitische Situation angepasst, so dass es den Kuschiten möglich wurde, nach Norden zu expandieren, d.h. Kusch mit Ägypten zu vereinigen, wobei der einst Unterlegene jetzt zum Herrscher wurde. Das kuschitische Verständnis vom Königtum unter Pije lässt sich durch die Nutzung des Begriffs *njswt* bestimmen. Es werden mehrere Herrscherfiguren in der Pije-Stele wie Nimrud, Osorkon IV., Iuaput II. oder Peftuabast als *njswt* bezeichnet. Es gibt aber im Text nur einen– *njswt-bjtj*, einen *Pr-ˁ3* bzw. nur einen *ḥm=f* – nämlich den König Pije. Dies bedeutet, dass die Existenz von sekundärer Herrschaft möglich war, so lange sie die absolute Herrschaft des Repräsentanten der Götter Pije anerkannte.[1354]

1351 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 370.

1352 Török, L.: op. cit., S. 161.

1353 Török, L.: op. cit., S. 161.

1354 Török, L.: The Kingdom of Kush, S.162.

Die Pije-Stele ist ein literarisches Dokument außergewöhnlicher Art. Der Text ist voller Zitate aus literarischen Texten.[1355] Das Abwechseln von Erzählung und Dialogen bzw. Reden bezeugt diesen literarischen Charakter. Besonders die königlichen Reden des Pije fallen auf mit ihrem poetischen zitathaften Charakter – den intertextuellen Bezügen. Auch die theologische Tiefe des Textes, der sich der Amun-Theologie des Neuen Reichs sowie der Amun-Theologie der Dritten Zwischenzeit verpflichtet fühlt, beeindruckt durch ihr literarisches Gewicht bzw. verortet den Text in einer langen literarischen/theologischen Tradition, die die Redakteure der Pije-Stele – so Assmann – revolutionieren wollten.[1356] Der Text ist zudem mit politischem, geografischem und rituellem Wissen beladen, sodass dessen Bezeichnung als „die" historische Quelle der 25. Dyn. auf jeden Fall zutreffend ist.[1357] Der Text der Pije-Stele sprengt allein rein quantitativ den Rahmen der in Ägypten üblichen Texte der Gattung Königsnovelle bzw. der historischen Texte. Beispielsweise ist der Text der Qadesch-Schlacht mit 500 Versen die zweitlängste historische Inschrift nach der Pije-Stele (900 Verse).[1358] Im Text vermischen sich nach Török zwei Schreibtraditionen, die am Beispiel des Bildes des Pharao mehr als das traditionelle Bild des Herrschers im Neuen Reich oder in der Dritten Zwischenzeit anbieten. So ist die außergewöhnliche Betonung der Individualität des Pije als Hinweis auf die Teilnahme kuschitischer Elite an der Komposition des Textes zu werten, denn die Persönlichkeit des Pijes wird nicht nur gegenüber dem Bild der libyschen Herrscher hervorgehoben, sondern vielmehr reflektiert dieses Bild die Geisteshaltung bzw. die diskursive Energie der Deutungsmacht. D.h. anhand dieses außergewöhnlichen Status der Pije-Stele kann man feststellen, dass sich der herausragende Charakter des Königs von allen seinen Feinden abhebt. Der König Pije, König der Könige, erfährt nicht nur – wie im Falle der Königsnovellen des Neuen Reichs – Gottes Gnade in der Not, sondern er ist nunmehr die personifizierte göttliche Vorbestimmung (Schicksal).[1359]

Die Libyer waren dezentralistisch, sodass sie zur Zeit des Tefnachte allein die Vereinigung Ägyptens unter ihrer Herrschaft bzw. das Vergrößern

---

1355 Belege für die Zitate gibt es bei: Grimal, N.-C. : Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne, in: Vercoutter; J. (ed.): Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire, 1980 Le Caire, S. 37-48.

1356 vgl. Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, S. 383ff.; Vortrag J. Assmann auf der 1. Jahrestagung der AEFKW in Heidelberg, 10.11.06.

1357 Török, L.: op. cit., S.162.

1358 Török, L.: op. cit., S.162, Anm. 252.

1359 vgl. Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, S. 383ff; Vortrag J. Assmann auf der 1. Jahrestagung der AEFKW in Heidelberg, 10.11.06.

des eigenen Einflussgebiets im Auge hatten, während die Kuschiten wegen der imperialistischen Tendenz des von ihnen übernommenen Neues-Reich-Herrschaftsdiskurses Richtung Norden expandierten.[1360] Dies lässt sich u.a. belegen im Königsnamen des Pije, dessen Vorbild im Neuen Reich (spezifisch in den Namen des Thutmosis III.) zu finden ist, während die Libyer (Tefnachte, Bakenrenef) eher die Vorbilder des Alten Reichs in ihrer Titulatur nachahmten und sich somit mit deren begrenzten politischen Land-Bestrebungen identifizierten. [1361]

Mit der Rückkehr des Pije nach Napata beginnt eine neue Ära, die sich vor allem in den Bautätigkeiten des Pije im Amun-Tempel bei Gabal Barkal zeigt. Pije änderte seinen Thronnamen in einer phraseologischen Annäherung an das Alte Reich zu *snfr R*ᶜ und legte sich die Epitheta *sꜣ Bꜣstt mrj Imn* und *sꜣ ꜣst mrj Imn* zu, um seine Herrschaft auch über den Norden Ägyptens zu deklarieren.[1362] Der Tempelhof B501, den Pije baute und mit Motiven aus seinem Feldzug in Ägypten dekorierte, war nach Török als Schauplatz der königlichen Herrschaft (Macht) gegründet worden.[1363] Dort waren die Sandstein-Stele des Pije, die Siegesstele des Pije sowie die große Stele des Thutmosis III. aufgestellt. Der dominante Charakter dieser Stelen war der Kuschitische Herrschaftsdiskurs, der als Zeichen der Kontinuität an den Herrschaftsdiskurs des Neuen Reichs anknüpft. Der Hof B501 wurde auch später von Pijes Nachfolger genau für diesen Zweck genutzt, und zwar zur Demonstration kuschitischer Herrschaft, die sich mit dem thebanischen Herrschaftsdiskurs identifizierte und sich in dessen Kontinuität sah. Török bezeichnet den daraus entstandenen Kommunikationsraum als „historical Decorum" und verbindet den Kult der Verehrung königlicher Kolossalstatuen mit der von ihm erstellten These des Vortragens bzw. der Übersetzung solcher in ägyptischer Sprache verfasster Texte für das Publikum, das zu diesem Hof Zugang hatte, was viel über die Eigenart und Funktion dieser Texte verrät.[1364] Die soeben geschilderte Darstellung im Tempelhof B501 ist ein weiterer Beleg für die „Gegeneroberung" Ägyptens durch Pije.

Der Ägyptisierungsprozess der kuschitischer Elite schritt nach Török unter Pije weiter fort. Es entstand dabei eine eklektische Mischung aus ursprünglich ägyptischen Praktiken und Formen, verbunden mit Umdeu-

---

1360 Török, L.: The Kingdom of Kush, S.163.

1361 vgl. Török, L.: op. cit., S.162, Anm. 254.

1362 Török, L.: op. cit., S.162, 255-257.

1363 vgl. Reisner, G. A.: The Barkal Temples in 1916, JEA 6, 1920, S. 261, 264.

1364 Török, L.: op. cit., S.164; Török, L.: Kusch: An African State in the First Millennium BC, PBA 87, 1995, S. 21.

tungen seitens der Kuschiten. Beispiel dafür sind die königlichen Pyramiden der Kuschiten, die ihre ursprüngliche Form in der privaten Grabarchitektur des Neuen Reiches Ägyptens haben.[1365] Diese Differenz zwischen der vollkommenen, ja sogar revolutionären Wiedergabe ägyptischer Herrschaftsdiskurse einerseits und der gesellschaftlich eher eklektischen Umsetzung ägyptischen Grab- und Bestattungswesens seitens der Kuschiten auf der anderen Seite zeigt die vielmehr politische und weniger religiöse Motivation des Ägyptisierungsprozesses in Kusch. In der ägyptologischen Forschung wird die kuschitische Expansion gern als das Resultat ägyptischer Schwäche erklärt, während Török – m. E. zu Recht – darauf aufmerksam macht, dass man hier die wechselseitige Entwicklung berücksichtigen muss, d.h. die seit Alara andauernde und immer weiter ansteigende politisch motivierte Ägyptisierung und parallel dazu der thebanische Wunsch Ägypten wieder zu vereinen.

In diesem Zusammenhang ist die weitere Entwicklung dieses politischen Kurses wichtig, deren Höhepunkt – wie ich ihn sehe – in Schabakas Regierungszeit liegt. Das Denkmal Memphitischer Theologie ist so gesehen das Ergebnis einer Zusammenarbeit der kuschitischen Elite und deren ägyptischem Gegenpart, in diesem Falle der memphitischen und nicht der thebanischen Elite. Diese Erklärung bietet meiner Meinung nach eine überzeugendere Alternative zu dem monokausalen Erklärungsmuster der „politischen Propaganda“ auf der einen Seite und der „Kollaboration“ auf der anderen Seite bzw. der affirmativen versus subversiven Haltung der Ägypter gegenüber den Kuschiten. Es lässt auch den Nord-Süd-Konflikt in einem anderen Licht erscheinen, denn es ist nicht nur der Norden, der davon profitiert, wenn der Süden (Theben / Napata) an Stärke verliert, sondern es sind auch die Kuschiten, die an diesem Kurswechsel interessiert sein müssen, nicht nur aus imperialistischen bzw. machtpolitischen Gründen, sondern auch innerhalb der kuschitischen Elite selbst, die ihre Macht begründen wie legitimieren will. Mit der Person des Schabaka beginnt eine neue Phase, in der sich die kuschitische Herrschaft auch im Norden Ägyptens durchsetzen konnte. Schabaka wählt das uralte Memphis im Norden statt Napata in Nubien ziemlich bald als die Hauptstadt der Kuschiten aus. Sein erstes belegtes Denkmal aus dem 2. Regierungsjahr stammt aus dem Serapium in Memphis. Zudem verrät die Komposition seines Thronnamens *Nfr-kꜣ-R*^{c} nach dem Vorbild des Königs Pepj II.[1366] im Alten Reich die Beteiligung memphitischer Priester bei Schabakas Inthronisation. Dies könnte

1365 Török, L.: The Kingdom of Kush, S.166.

1366 Allerdings ist dieser Thronname für andere Könige belegt, wie z. B. Ramses IX.

bedeuten, dass er zumindest auch in Memphis gekrönt wurde.[1367] Zwischen dem 2. und dem 6. Regierungsjahr schaffte es Schabaka, die Lage im Norden zu stabilisieren. Er stellt den Westen unter seine Kontrolle und lässt dessen Gaue von eigenen Leuten verwalten, was die Entmachtung der alten im Westen des Deltas verwurzelten Dynastien bedeutet[1368]. Der Wechsel der Hauptstadt nach Memphis wurde sicherlich, wie eben erwähnt, aus machtpolitischen Gründen vollzogen, die die geopolitische Lage von Memphis im Hinblick auf die Entwicklung im Osten in Betracht zog. Anhand der uns erhaltenen spärlichen Denkmäler aus der Schabaka-Zeit ist festzustellen, dass Schabaka, im Gegensatz zu den libyschen Herrschern, verschiedene repräsentative Bautätigkeiten in Ägypten unternommen hatte. Dass seine Bautätigkeiten sich eher in Ägypten und nicht in Kusch konzentrieren, zeigt wiederum, dass der Schwerpunkt seiner Politik, die Stabilisierung der kuschitischen Herrschaft in Ägypten, vorrangig war und nicht die alleinige Herrschaft über Kusch und Ägypten oder die Vorstellung von einem König der Könige, wie es dem Publikum in Napata in der Pije-Stele nahe gelegt wurde. Man kann sagen, dass sich Schabaka verhielt, wie es sich für einen Dynastiegründer gehört, und zwar stabilisierend, zentralistisch und nicht imperialistisch expandierend. M. E. erfolgte deswegen auch die Orientierung an Memphis und dem Alten Reich.

Der Wechsel der Hauptstadt nach Memphis initiierte eine neue kulturelle Phase, in der die Kuschiten endgültig in die ägyptische Kultur integriert wurden. Dies zeigt sich in dem so genannten Archaismus als kulturellem Phänomen. Török beobachtet die Verschiebung des Herrschaftsdiskurses der Kuschiten von dem Neuen Reich bzw. der Dritten Zwischenzeit zu dem zeitlosen Gründungsherrschaftsdiskurs des Alten Reichs. Diese Verschiebung bezeichnet Török als „search for the normative historical past". In diesem Zusammenhang spielt Memphis als der Ort der Schöpfung und gleichzeitig des Ursprungs des ägyptischen Königtums eine zentrale Rolle.[1369] Wichtig ist dabei festzuhalten, dass Memphis, also das nördliche Ägypten, und nicht Napata oder Theben den Status des Ursprungslandes bzw. Heiligen Landes wieder gewinnen konnte. Der Gründungsmythos ist dabei die Basis bzw. der Ausgangspunkt der Sinnkrise. Die Suche in der Vergangenheit nach einer sinnstiftenden, selbst bildenden Funktion der Elite in der Gesellschaft, die bereits seit dem Anfang der Dritten Zwischen-

1367 Török, L.: op. cit., S.167, Anm. 281.

1368 Diese Entwicklung wurde von Schebitku und Taharka – vielleicht unter dem Druck der Außengefahr der Assyrer im Osten – rückgängig gemacht, dazu vgl. Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 167.

1369 vgl. die drei Hauptsinnlinien in der Memphitischen Theologie, die genau dieses kulturelle Phänomen wiedergeben (Unterkapitel 2.3.1.3.2).

zeit im Gange war, erreicht ihren Höhepunkt in der konkreten historischen Situation zu Schabakas Regierungszeit, in welcher dieser die machtpolitische (nach außen) und legitimierende (nach innen) Notwendigkeit der neuen kulturellen Orientierung an Memphis sah.[1370]

Zeitgleich ist die Aufwertung der Rolle des Hohenpriesters des Amun in Theben bzw. die Schwächung der Institution der Gottesgemahlin in Theben zu beobachten: So setzte Schabaka dort seinen Sohn Horemachet als Hohepriester des Amun ein, während die amtierende Gottesgemahlin des Amun noch eine Tochter des Pije war, die kurz vor der Thronbesteigung des Schabaka bzw. in den letzten Regierungsjahren des Pije eingesetzt wurde. Es ist keine Tochter für Schabaka belegt, die diese Rolle hätte spielen können. Ebenfalls anzumerken ist der Versuch der Integration kuschitischer Elite in Theben durch Eheanbahnung. Belegt sind die Verbindungen zwischen der Priesterschaft des Amun in Theben und in Napata.[1371] Theben erfuhr unter Schabaka einen intensiven Wiederaufbau und eine Restauration, die hauptsächlich durch die kuschitische Führung stattgefunden hat.

Schabaka wurde traditionell in el-Kuru bestattet, obwohl er in Memphis starb. Sein Sohn Shebitku folgte ihm auf den Thron. Er trug den Thronnamen *ḏd-ẖ*^{c}*w*, der den Thronnamen des Djedkare-Issesj aus der 5. Dyn. widerspiegelt. Seine Epitheta *mrj Ptḥ* und *mrj Imn* weisen auf eine thebanische Inthronisation zusätzlich zu der memphitischen hin. Er verfolgte allerdings eine aggressive bzw. nicht zurückhaltende Politik gegenüber den Assyrern, so dass durch seine aktive Unterstützung der Rebellion im syrisch-palästinensischen Raum die Eskalation der Gewalt unvermeidlich war. Er wählte Taharka (seinen Cousin), einen Sohn des Pije, als Heeresführer gegen die Assyrer, was als Ernennung zum Kronprinzen bezeichnet werden kann. Dies bedeutet die Rückkehr zu dem kuschitisch-kollateralen Thronfolgeprinzip. Der Grund dafür könnte die gespannte Lage im Osten und die Schwierigkeit der Ernennung von Schebitkus Bruder Tanutamani als Heeresführer aus Altersgründen (er war noch zu jung) sein. Zudem hatte Schebitku keinen eigenen Sohn, der als Nachfolger dienen konnte.[1372]

In Taharkas Zeit ist es auffällig, dass Napata wieder den Schwerpunkt bildet. Man kann anhand Taharkas Bautätigkeiten im Süden und des Ausbaus alter Siedlungen sowie dem Vergrößern von Tempelstadt-Komplexen von einer Rückkehr zum Mutterland sprechen. Unter Taharka war der Ägyptisierungsprozess abgeschlossen, so dass man hier nicht mehr von einer

---

1370 leicht abgewandelt nach Török, L.: The Kingdom of Kush, S.169; Assmann: Ägypten. Eine Sinngeschichte, S. 382ff.

1371 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 168, Anm. 289, 290.

1372 Török, L.: op. cit., S. 169ff.

Weiterentwicklung sprechen kann. Bis dahin wurde die Ägyptisierung der kuschitischen Gesellschaft, nach Török, systematisch durchgeführt. D.h. die ägyptische Kultur und Religion wurde an die Bedingungen der kuschitischen Gesellschaft bzw. ihrer sozialen Verhältnisse so angepasst, dass es nach dem Ende der kuschitischen Herrschaft in Ägypten keinen Anlass bzw. keine Möglichkeit mehr gab, diesen Prozess rückgängig zu machen.[1373] Die Analyse des textlichen und ikonografischen Materials aus Taharkas Zeit ergibt die auffallende Rückkehr zum kuschitischen Herrschaftsdiskurs, der – wie bei Pije – den imperialistischen Diskurs aus dem Neuen Reich mit der Amun-Theologie der Dritten Zwischenzeit zusammenführt.[1374]

4.1.4.4 DIE THRONERHEBUNGSZEREMONIEN UND DIE KRÖNUNGSFAHRT

Török betont die kontinuierliche Herrschaftstradition der Kuschiten seit dem 3. Millennium v. Chr., die sich einerseits als Konsequenz der erfahrungsreichen administrativen Tradition kuschitischer Elite und andererseits als eigene Erfahrung durch die Jahrhunderte lange Kooperation mit dem ägyptischen administrativen Wesen – zur Zeit des ägyptischen Imperiums – darstellt. Wichtig ist dabei der doppelt geprägte Charakter kuschitischer Herrschaft, den Török ausführlich in Kunst, Politik und Religion der Kuschiten verfolgt und beschreibt. Anhand der Texte und der ikonografischen Hinterlassenschaften der Kuschiten in Ägypten und in Kusch konnte er die nur kuschitischen Elemente durch den Vergleich mit den ägyptischen herausarbeiten. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Beschreibung der Herrschaftsübernahme, wie die Kuschiten sie schilderten. Die Inthronisation ist – so Török – eine zeremonielle Fahrt in Raum und Zeit.[1375] Sie besteht aus zwei Hauptphasen:

Erstens aus der Legitimation der Herrschaft in der menschlichen Sphäre – das ist die politische Legitimation nach Gundlach – bzw. der rechtmäßigen Thronfolge nach den Regeln des kuschitischen Herrschaftsdiskurses und der göttlichen Legitimation. Bereits vor dem Tod des Königs beginnt die Legitimationsbestrebung des Nachfolgers, und zwar mit dessen Designation durch den regierenden König. Der Nachfolger wird nach kuschitischen Regeln gewählt. Zwei eindeutige Belege haben wir für eine solche Designation im Falle Taharkas und im Falle des Irike-Amannote aus der zweiten Hälfte des 5. Jhd. v. Chr.[1376] Die Schilderung von Taharkas Desig-

---

1373 Török, L.: op. cit., S. 179.

1374 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 179.

1375 Török, L.: op. cit., S. 216.

1376 Török, L.: op. cit., S. 217, Anm. 115 Nr. 7, 8, 14, 19.

nation durch den König Schebitku ist bekannt: Er wurde aus all seinen Brüdern für den Kampf gegen die Assyrer als Heeresführer und somit als Kronprinz durch seine Majestät, den König Schebitku, erwählt. Diese Ernennung schildert Taharka natürlich im Nachhinein, was ein Grund zur Vorsicht ist, denn wir wissen, dass Taharaka mit allen Mitteln seine Legitimität rechtfertigte: er wurde von seinem Vorgänger designiert, er ist mit dem Dynastiegründer Alara mütterlicherseits verwandt, und schließlich präsentiert er sich als der treue, pflichtbewusste Sohn Schabakas und Pijes.[1377] Dieses Legitimationsbedürfnis lässt Jansen-Winkeln an der Rechtmäßigkeit der Thronbesteigung Taharkas zweifeln.[1378] Aber unabhängig von der Nutzung der Designation durch den Vorgänger als rein legitimierendes Mittel bedeutet dies meiner Meinung nach, dass gerade diese Designation für eine legitime und gerechtfertigte Herrschaft erforderlich war. Irike-Amannote wurde dagegen durch einen Orakelspruch zum Nachfolger bzw. Erbe des Königs Talakhamani erwählt.[1379] In der Regel trifft dabei zunächst die Nachricht vom Tod des Königs ein, während der zu designierende Nachfolger sich bei versammelter Mannschaft (Brüder, Armee, Priester) befindet. Diese Mannschaft (als Hintergrund bzw. Chor) spielt in dem Thronerhebungsdrama – wie es Török nennt – die Rolle des Mediums, in dem sich Gottes Willen zeigt, um das politische Handeln im Diesseits – das nichts anderes als der kosmische Kampf gegen das Chaos ist – zum Guten zu lenken. Die göttliche Auserwählung kann aber auch durch ein Traumorakel im Voraus deklariert werden.[1380] Als repräsentative Darstellung und Muster dieser Handlungsabfolge kann die so genannte Wahlstele des Aspelta dienen.[1381]

Die erste Szene findet in der Regel in Napata (später in Meroe) statt, also jenem Ort, in dem sich beide, der verstorbene König und der Nachfolger befinden. Der zweite Teil dieses Thronbesteigungsaktes wird in den drei (später vier) wichtigsten Tempeln im Reich von Kusch inszeniert (Napata,

1377 Blöbaum, A. I.: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten, S. 172.

1378 Jansen-Winkeln, K.: Alara und Taharka: Zur Geschichte des nubischen Königshauses, in: Orientalia 72, 2003, S. 154.

1379 Auch Haremhab betonte seine Legitimation mit der Designation (und dem Orakel) des Amun, die nicht als göttliche Legitimation zu verstehen ist, sondern als politische Legitimation, die durch göttliche Einmischung in die menschliche Sphäre zustande kam.

1380 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 218.

1381 Török, L.: op. cit., S. 219; mit Kommentar zu dem dramatischen Charakter des Textes ders.: Comments on the Annals of Harsiyotef from Year 35., in: Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources fort he History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol.II From the Mid-Fifth to the First Centuary BC, Bergen 1996, S. 246ff.

Kawa, Pnubs und später der Bastettempel in Tele).[1382] Der König unternimmt eine Fahrt zu diesen Tempeln, um den Akt des Thronbesteigungsrituals vollständig zu vollziehen. Die Fahrt des frisch gekrönten Königs ist seit dem Alten Reich bekannt und gewinnt seit dem Neuen Reich, zusätzlich zu der administrativen Bekundung des neuen Herrschers im ganzen Land, den kosmischen Aspekt des ewigen, kreisenden Sonnengottes in Raum und Zeit. Hinzu kommt der Akt der Wiederherstellung der Weltordnung nach dem Chaoszustand, der durch den Tod des Vorgänger-Königs verursacht wurde. In diesem Zusammenhang sind auch die *jtj*-Feldzüge als rituelle Bekämpfung des Chaos und als daraus folgende politische Markierung des Einflussgebietes zu verstehen.[1383]

Nach oder besser während der Kundgebung des göttlichen Orakeldekrets wird der auserwählte König – in diesem Falle Aspelta – allein zu einem Gespräch mit dem Gott Amun in sein Sanktuar (wie Pije in Heliopolis) gebeten. Nach der göttlichen Designation wird die politische Legitimation durch den Empfang von Herrschaftsinsignien, wie Zepter und Krone, vervollständigt. Aus anderen kuschitischen Belegen erfahren wir, dass die königliche Titulatur dem ausgewählten Publikum vor dem Sanktuar (d.h. einem zugänglichen Bereich des Sanktuars, in den bestimmte Personen eintreten durften) proklamiert wurde. Die schriftlich fixierte Zustimmung des Gottes (Orakeldekret) und die Namensgebung des vor dem Sanktuar als König gerade erschienenen Nachfolgers bilden die Manifestation des Gottesschöpferwortes in der menschlichen Sphäre, verkörpert durch den König in seiner neuen Identität als Gottesepiphanie. Dies ist die sprachliche Verkörperung des göttlichen Willens, wie sie sich in der gleichzeitigen Verkündung als Orakeldekret (außen) und als Verlautbarung des Gottes in seiner *ḥtp*-Form (nicht der *ḫ*ᶜ*j*-Form bzw. Prozessionsstatue) dem designierten Nachfolge im Sanktuar (innen) gegenüber zeigt. Aus dem Sanktuar erscheint (*ḫ*ᶜ) der designierte Nachfolger dann als König, um die zeremoniellen Feierlichkeiten einzuleiten.[1384] In dem Text des Irike-Amannote wird

---

1382 Kormysheva, E. E.: Das Inthronisationsritual des Königs von Meroe, HÄB 37, 1994, S. 187-210.

1383 vgl. Verhoeven, U.: Eine Vergewaltigung? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S.328; Roeder, H.: Der bringende König. Ansatz einer Neudefinition des Nisut und der Weißen Krone – ein Resümee, in: Gundlach, R., Rößler-Köhler, U.(Hrsg.): Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis. Akten des 3. Symposions zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 2001, ÄAT 36,3, Wiesbaden 2003, S. 103.

1384 Dieses Unter-vier-Augen-Gespräch bzw. das Alleinsein mit dem Gott Amun wird in dem Irike-Amannote-Inthronisationstext im Kawa-Tempel ausführlicher geschildert. Der König tritt in das Sanktuar ein und bleibt dort für vier Tage und vier Nächte, während die königliche Familie, der Hof und das Volk (Publikum) die Zeit in andauerndem Gebet verbringen. Török verweist zu Recht auf den Ritus der *smn jw*ᶜ, der aus dem Neuen Reich in Zusammenhang mit der Thronerhebungszeremonie belegt ist, vgl. Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 227, Anm. 178.

ausführlicher über den Ort und die Zeit der Inthronisation berichtet. So erfahren wir, dass die Zeremonie in Napata zeitgleich mit dem Neujahrsfest stattfand und dass der König am letzten Tag des Neujahresfestes seine Krönungsfahrt zu der nächsten Station antrat. Diese nächste Station im Amun-Tempel in Kawa wird im Irike-Amannote-Text mit dem Zeitpunkt des A-munfestes in Kawa in Verbindung gebracht. Diesen Zeitpunkt markiert auch das thebanische Opetfest, in dem die Herrschaft des Königs durch die Bindung an den ewigen Zyklus des sich verjüngenden Gottes demonstriert wird. Hierher gehört deshalb ein Hinweis auf die bekannte Teilnahme des Pije an diesem Fest vor Beginn des Kampfes gegen die Nordallianz – wie in der Pije-Stele beschrieben wurde. Nach Töröks Interpretation des Fragments einer Stele des Pije ist auch dieses eine Bestätigung seiner Herrschaft durch die darin erwähnte Teilnahme an dem Opet-Fest in Theben in seinem 4. Regierungsjahr.[1385]

Während einer Prozession in Kawa wird in späterer Zeit ein Orakel des Amun verkündet, um das Königtum des Anlamani für immer und ewig zu garantieren. In dem Inthronisationstext des Analmani folgt dieser Episode der Bericht eines Feldzugs zur Beendigung einer Rebellion (rituelle Entmachtung der Feinde).[1386] Danach wurde die Königsmutter nach Kawa geholt – in einem Akt, der an den Besuch der Abar, Mutter des Taharka, in Memphis erinnert – um sich über ihren inthronisierten Sohn – wie Isis bei der Inthronisation des Horus in der Legende des Horus aus dem Chemmis-Dickicht – zu freuen. Danach gibt der König in seiner ersten königlichen Handlung ein Königsdekret heraus, das er betend an den Gott Amun richtet, damit dieser ihm eine stabile Herrschaft garantiert. Bei der Inthronisation des Irike-Amannote wird dieses Dekret auf Befehl seiner Majestät in Anwesenheit der Erben, den Propheten des Gottes Amun und den Schreibern der Tempelarchive proklamiert.[1387] Gleiches wird noch einmal in jüngeren kuschitischen Texten aus der Zeit zwischen dem 4. und dem 2. Jhd. v. Chr. geschildert, und zwar zusätzlich in Pnubs und in Tale/Tare. Hierbei sind nur zwei Eigenheiten berichtenswert, und zwar empfängt der König erstens in Pnubs als Herrschaftsinsignien ein Kollier mit dem Amulett der Aegis bzw. dem Kopf des Gottes Amun. Zweitens wurde in Tare die Rolle der Bastet-Hathor, die ja auch als die Gemahlin Ptahs betrachtet wurde, als legitimierende Göttin aus der Dritten Zwischenzeit betont, und zwar im

1385 Török, L.: op. cit., S. 224; S. 227; 155f, Anm.222.

1386 Török, L.: op. cit., S. 225.

1387 Török verweist auf die erstaunliche Ähnlichkeit der Beschreibung dieses Ereignisses mit dem Bericht der Orakeloffenbarung von Alexander dem Großen in Siwa, vgl. Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 227, Anm. 181.

Hinblick auf die Endszene in der traditionellen Thronbesteigungszeremonie im Neuen Reich mit dem Motiv des saugenden Königs am Euter der heiligen Kuh. So kann man in aller Kürze die Thronerhebungszeremonien aus kuschitischer Sicht bzw. wie die kuschitischen Quellen sie beschreiben darstellen. Török beschreibt diese Krönungsfahrt als ein Indiz für das Phänomen, das ambulante Herrschaft genannt wird. Dieser initiale Akt der Herrschaftsdemonstration könnte nach ihm ein Überbleibsel ursprünglich unabhängiger Orte des kuschitischen Reiches sein, die durch diesen Akt erinnernd wieder vereint werden. Er beschreibt diesen „ambulanten Herrscher", der samt Hof und Verwaltung von einer Residenz zur anderen wandert, bis seine Herrschaft sich symbolisch im ganzen Reich durchgesetzt hat.[1388]

4.1.4.5 ZUR FRAGE DER KÖNIGLICHEN NACHFOLGE IN DER KUSCHITISCHEN DYNASTIE

Das kuschitische Prinzip, wonach die Frage der königlichen Nachfolgerschaft geregelt werden sollte, ist einer der meist diskutierten Themenbereiche der kuschitischen Epoche. Grund dafür ist, dass es kein eindeutiges System gibt, das die Kuschiten durchgehend und konsequent angewandt haben. Das liegt daran, dass die kuschitische Herrschaft von Anfang an ägyptische Züge aufweist bzw. ägyptische Begründungen suchte für alles, was sie auf der politisch repräsentativen Ebene praktizierte. Dieser Ägyptisierungsprozess trägt die eigene kuschitische Herrschaftstradition in sich, die – isoliert betrachtet – im Vergleich zu dem traditionellen ägyptischen Herrschaftsdiskurs eher abweichend wirkt. Das Problem dieses Ägyptisierungsprozesses liegt in der Frage, wann und wie die Herrschaftsrepräsentation ägyptisiert wurde. Entstanden solche Praktiken von Beginn an unter ägyptischem Einfluss oder bilden sie eher Teile eines späteren Phänomens, das im Zuge der Ausdehnung des Herrschaftsareals auf Ägypten einheimische Traditionen ägyptisch ausgelegt hat? Wir können meiner Meinung nach anhand des uns zur Verfügung stehenden Materials nur feststellen, dass bestimmte Elemente als ägyptisch bzw. einheimisch hervorgehoben wurden. Wie z.B. die Rolle der weiblichen Vorfahren in der Herrschaftslegitimation, die sicherlich in der kuschitischen Epoche eine Aufwertung erfuhr, trotz des immer angedeuteten ägyptischen Rückbezugs auf die Rolle der Königinmutter im Neuen Reich bzw. der Gottesgemahlin des Amun in der Dritten Zwischenzeit.

Noch deutlicher sieht man diese Kontroverse in der Betonung des Erbrechtes des Sohnes des verstorbenen Königs in Gegenüberstellung zu dem

1388 Török, L.: op. cit., S. 230ff.

königlichen Bruder, die ich anhand der Analyse der Memphitischen Theologie herausgearbeitet habe. Wichtig ist es hier, auch den Adressaten solcher Betonung festzustellen. So ist die Hervorhebung des mütterlichen bzw. weiblichen Legitimationsaspekts im südlichen Teil des kuschitischen Reiches (Raum Theben und Kusch) zu finden, während die Betonung des ägyptischen traditionell patriarchalischen Thronfolgeprinzips in Memphis angesiedelt ist bzw. aus Memphis hervorgegangen ist. Es gibt in der ägyptologischen Literatur drei verschiedene Versuche das Thronfolgeprinzip, nach dem die Kuschiten vorgingen, zu erklären:

Zunächst das patriarchalische Prinzip, also die kontinuierliche von der Götterherrschaft bis zu dem herrschenden König durch Vater-Sohn-Erbe andauernde Herrschaft, die den heiligen, göttlichen Ursprung weitertradiert.[1389] Dieses Prinzip spielt nach Török eine große Rolle in der Anfangsphase der kuschitischen Herrschaft in Bezug auf den Gründungsmythos.

Dann das matriarchalische Prinzip, wonach die Rolle der Königinmutter als Trägerin des königlichen Blutes das entscheidende Element bildet – wie der Ansatz Reisners besagt[1390] –, in dem sie die Herrschaftslinie garantiert. D.h. der Nachfolger ist der Sohn der ältesten Königs-Schwester (die ja als theoretische Königsmutter zu betrachten ist bzw. die durch die derzeitige Königsmutter designiert oder adoptiert wird) und nicht der eigene Sohn des Königs. Dieses Phänomen ist zugleich mit dem Phänomen der Geschwisterehe verbunden. Durch die Heirat mit der eigenen Schwester wird die göttliche wie königliche Abstammung der Nachkommen betont und gleichzeitig das mythische Geschwister-Königsehepaar schlechthin, nämlich Osiris-Isis bzw. deren Eltern, womit die vorzeitliche schöpferisch-kosmologische Verbindung des Götterpaars Schu und Tefnut wiederholt wird. Die Assoziationen mit der für den kuschitischen Gründungsmythos schon angesprochenen entscheidenden Legende des Onuris (eigentlich Schu), der das verlorene Auge des Re (Tefnut) aus dem Süden rettet, sind nahe liegend. Diese Betonung findet sich noch einmal deutlich in dem Pakt zwischen Alara und dem Gott Amun in Taharkas Text, denn es wird hier gesagt, dass Alara und seine Frau (wie Schu und Tefnut) aus ein und demselben Mutterleib geboren wurden.[1391]

1389 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 256f, Anm. 293.

1390 Reisner nach Török, L.: op. cit., S. 255f.; S. 236ff; Priese, K.-H.: Matrilineare Erbfolge im Reich von Napata, in: ZÄS 108, 1981, S. 49-53; dazu ausführlich vgl. Lohwasser, A.: Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch, 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen, Meroitica 19, Wiesbaden 2001.

1391 Török, L.: The Kingdom of Kush, S. 256.

Drittens das kollaterale bzw. spatale Prinzip, wonach die Thronfolge durch den ältesten Bruder des Königs entscheidend ist.[1392] Diese wird ideologisch gestützt durch die Tatsache, dass der Bruder der Nachfolger ist, der am nächsten an dem königlichen bzw. göttlichen Ursprung ist, denn er ist ebenfalls Sohn des Königsvaters. In kuschitischen Texten wird deshalb immer wieder betont, dass der König seine Legitimation bzw. den Segen der Könige früherer Generationen (wie im Falle des Taharkas der Hinweis auf Alara aus fünf Generationen vorher) und nicht unbedingt seines direkten Vorgängers erhält.

Die Anfänge der kuschitischen Herrschaft waren nach der überzeugenden Analyse von Török aus politischen Erwägungen heraus motiviert, so steht die Ägyptisierung bzw. das Herrschen nach ägyptischem Vorbild im Vordergrund. D.h. die Herrschaftsübernahme wird nach dem in Ägypten üblichen patriarchalischen Thronfolgesystem ausgeübt. So folgte Pije, also der Sohn, seinem Vater Kaschata auf den Thron in Napata. Dies wird durch die zusätzliche Unterstützung der weiblichen Familienlinie in Anlehnung an die thebanische Gottesgemahlinnenpraxis legitimiert. Diese Kombination der väterlichen Linie (von Kaschata) mit der mütterlichen Linie (von Alaras Schwester) wurde von Morkot vorgeschlagen.[1393] Sie kann nach Török aber nicht auf die gesamte kuschitische Thronfolge übertragen werden, deshalb versucht er sie durch die Integration des kollateralen Prinzips zu optimieren. Er schildert die Thronfolge der Kuschiten folgendermaßen:[1394]

Wenn die bei Taharka erwähnte Schwester des Alara mit Kaschatas Frau Pebtama identisch ist, dann wäre die Thronfolge Alaras auf Kaschata eine kollaterale Nachfolge, denn Kaschata wäre dann der „Bruder“ von Alara, was zusätzlich durch die Weihung der Pebtama zur Amun-Priesterin unterstützt wurde. Pijes Thronbesteigung ist demgemäß der Idealfall, denn er ist eindeutig der Sohn des Kaschata und der Pebtama, außerdem heiratete er seine beiden Schwestern Khensa und Abar, die auch priesterliche Titel trugen. Eine von ihnen, vermutlich Khensa, da Pije Abar erst lang nach Kaschatas Tod heiratete, verkörperte die weiblich legitimierende Linie als Nachfolgerin von Pebtama.

Mit Schabaka haben wir es mit einem Nachfolger zu tun, der zwar die Legitimation nach traditionellem kollateralem Prinzip besaß, seine Frau aber war kein Mitglied der weiblich legitimierenden Linie. Török erklärt somit die Thronfolge des Schabaka und seiner Nachfolger für nicht legitim

1392 Leclant nach Török, L.: op. cit., S. 259, Anm. 301.

1393 Morkot, R. G.: The Black Pharaos, S. 157.

1394 Török, L.: op. cit., S. 260ff. und Appendix A.

bzw. sie sei nicht erwartet gewesen, denn seine Herrschaft wurde allein legitimiert durch das traditionell kuschitische kollaterale Prinzip. Zudem hatte Pije keinen Sohn von seiner Frau Khensa (der Trägerin der weiblichen Legitimationslinie), während sein Sohn Taharka zur Todeszeit des Pijes sehr jung gewesen sein dürfte, sodass er als Nachfolger nicht in Frage kommen konnte.

Mit der Thronfolge des Schebitku, des Sohnes von Schabaka, tritt dann ein Sonderfall ein und zwar die Thronfolge nach dem patriarchalischen Prinzip, die aber nicht durch die weibliche Linie legitimiert ist. Török sieht darin die Bevorzugung der Linie des Schabaka auf Kosten der ursprünglichen Linie des Kaschata. D.h. die Zählung beginnt ab Schabaka, und nicht ab Pije, was die Gründung seiner oder zumindest einer neuen Dynastie bedeutet.

Schebitku designierte dagegen Taharka, den Sohn Pijes, wieder gemäß dem kollateralen Prinzip als seinen Thronfolger. In diesem zeitlichen Zusammenhang ergab sich nämlich die Notwendigkeit der Ernennung eines Heersführers, der der assyrischen Gefahr entgegen trat, zumal sein eigener Bruder Tanutamani zu diesem Zeitpunkt noch ein Kind war. In Taharkas Text wird die Betonung des kollateralen Prinzips durch Schebitku hervorgehoben, der Taharka „aus seinen Brüdern" zu diesem Amt ausgewählt hätte.

Die Thronfolge des Tanutamani, des Sohnes von Schabaka, wird durch die sich kurz zuvor ereignete assyrische Eroberung Ägyptens überschattet, so dass man nicht wirklich von einer Designation seitens Taharka sprechen kann. Zudem war der Sohn des Taharka, Atlanersa, zu diesem Zeitpunkt noch ein Kind. Mit der späteren Thronfolge des Atlanersa verschwindet zugleich die Linie des Schabaka endgültig.

Die kuschitische Situation erforderte die Komposition von verschiedenen Elementen, die teils aus der ägyptisch legitimierenden Vergangenheit, teils aus eigener Tradition bestanden. Die kulturelle Doppelnatur des kuschitischen Reiches bestimmte dieses Vorgehen, so dass das in Ägypten übliche patriarchalische Herrschaftsübernahmesystem durch eine teils aus der eigenen Vergangenheit stammende Betonung der Rolle des Weiblichen im Königshaus, teils aus ägyptisch-thebanischer Auslegung dieser Praxis aus dem Neuen Reich und der Dritten Zwischenzeit unterstützt wird. Dabei musste das eigene kuschitische kollaterale Thronfolgeprinzip integriert werden. Die Gründungsphase war durch die thebanische Orientierung bestimmt, so dass die Rolle der Königsmutter bzw. der Gottesgemahlin eingehalten wurde, während die memphitische Orientierung des Schabaka den Akzent auf seine Nachkommen setzte. Mit Schebitkus Wiederaufnahme der Senior-Linie des Pije wurde das kollaterale Prinzip fortgesetzt. D.h. Sche-

bitku wählte seinen Onkel, den Bruder seines Vaters Schabaka, aus und nicht seinen Bruder Tanutamani, da es nicht anders ging. Diese memphitische Wende unter Schabaka verkörpert nun einen Traditionsbruch in zweierlei Hinsicht: Erstens wird die Rolle der Legitimation aus weiblicher Linie deutlich geschwächt (nicht vorhanden bei Schabaka, Schebitku und Tanutamani), zweitens ist die Abweichung von der Senior-Linie des Pije zugunsten der Nachkommen Schabakas anzumerken (besonders Schebitkus Herrschaft ist problematisch). Nach diesem Bruch wird die Erbfolge jedoch wieder nach kollateralem Prinzip, allerdings mit einem Generationssprung, vollzogen. D.h. nicht der Bruder, sondern der Sohn des Onkels wurde als der Nachfolger (Taharka, Tanutamani und Atlanersa) eingesetzt. In diesem Zusammenhang bietet sich die memphitische Auslegung der Nachfolgerfrage aus der ägyptischen Vergangenheit für die momentane Situation der Schabaka-Regierungszeit bzw. -Nachfolgerschaft an.

4.1.5 FAZIT

Die Pije-Stele zeigt das umfangreiche Archivmaterial der Kuschiten. Die große Bandbreite der traditionellen Herrschaftslegitimationsmuster mit ihren unterschiedlichen Akzentuierungen kommt in dem enormen Text deutlich zur Geltung. Bei dem Schabaka-Stein hingegen ist dies anders. Hier steht nicht nur die Herrschaft Gottes im Vordergrund, sondern viel mehr die Legitimation des Herrschers, den der Gott auserwählt hat (weil sein Herz darüber zufrieden war). Im Text steht auch, dass der Sohn (Horus) und nicht der Bruder (Seth) den legitimen Herrscher darstellt. In diesem Falle ist die Botschaft des Textes eine doppelte. Man spricht damit zwei unterschiedliche Gruppen an: Eine Gruppe ist die ägyptische Elite (Priester), die die Herrschaft der Kuschiten als dauerhafte Dynastie akzeptieren und vor allem theologisch nachvollziehen müssen. Die andere Gruppe sind die kuschitischen Priester/Elite, die eine Thronfolge oder Koregentschaft von Schebitku, dem Sohn, und nicht Taharka, dem Bruder, billigen müssen und mit denen vor allem eine spatale Herrschaftsübernahme, sofern sie mütterlich gestützt ist, zu vereinbaren war. Die Memphitische Theologie wurde nach meiner Analyse erst in später Regierungszeit des Schabaka (12. Regierungsjahr, nach dem Datierungsvermerk der Steinbruchinschrift in Wadi Hammamat) verfasst bzw. aufgestellt. Schabaka war bereits etabliert in Memphis, denn durch seinen Thronnamen wird deutlich, dass er in Memphis gekrönt wurde. Außerdem wurde seine Thronbesteigung aus kuschitischer Sicht nicht in Frage gestellt, denn er war ja der Bruder des Pije und der Gottesgemahlin Amenirdis I. Schebitku aber, der Sohn des Schabaka und gleichzeitig der Hohepriester des Ptah in Memphis, musste seine Thronfolge rechtfertigen bzw. für ihn war die Notwendigkeit der theologi-

schen Begründung seiner Herrschaft sowohl für die ägyptische als auch für die kuschitische Seite vorhanden. Dallibor spricht sich für eine dreijährige Koregentschaft zwischen Schabaka und Schebitku aus, und zwar zwischen dem 12. und dem 15. Regierungsjahr Schabakas.[1395] Dieses macht die Hintergründe der Memphithischen Theologie noch deutlicher.

Am Schluss setzt sich also das Bild zusammen: Ich habe anhand des Kreisens um den ägyptischen Herrschaftsdiskurs generell und um den Herrschaftsdiskurs der Kuschiten speziell entsprechende Informationen sammeln können, die uns den Antworten auf vielfältige Fragen wie „Was ist der Herrschaftsdiskurs im alten Ägypten?“ und „Wie kann ein Herrscher sich legitimieren?“ ein Stück näher bringen.

Man kann sagen, dass es in dem kuschitischen Deutungskampf um die Herrschaft zwei Hauptpositionen gab:

1. Die traditionelle kuschitische Position, die ihren Höhepunkt unter Pije erfährt. Dabei zeigt sich die Siegsstele des Pije als eine hervorragende Repräsentation dieser Position.
2. Zweitens die memphitische Sonderposition, die mit der Figur des Schabaka und der Herrschaft seiner Nachkommen verbunden ist. Diese Position vertritt – maskiert als kulturelle Wiederauferstehung durch das Zurückfinden zu den Wurzeln – die memphitischen Interessen bzw. Weltanschauung, ringt aber – gleichzeitig unter Druck – um eine gerechtfertigte Begründung dieser neuen Position gegenüber der traditionellen kuschitischen bzw. thebanischen Elite.

1395 Dallibor, K.: Taharqo – Pharao aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie, Achet Schriften zur Ägyptologie A 6, Berlin 2005, S. 25.

4.2 ARCHAISMUS – DIE HISTORISCHE (BE-)GRÜNDUNG

Der Bezug zur Vergangenheit spielte eine entscheidende Rolle im geistigen Leben des spätzeitlichen Ägypten. Der so genannte Archaismus als kulturelles Phänomen bildet einen Komplex der Selbstrepräsentation und des hegemonialen Kampfes um die Deutungsmacht. Zu diesem Komplex gehören die Fragen nach der Geschichtsschreibung bzw. dem Geschichtsverständnis und die Art und Weise, wie das Geschichtsbewusstsein sich artikulierte.[1396] Die Tatsache, dass der Archaismus vom Herrschaftsdiskurs nicht zu trennen ist und dass der Vergangenheitsbezug im Alten Ägypten über alle Epochen hinweg durchgehend ein zentrales Merkmal der ägyptischen Kultur ist, bedeutet, dass wir als Erstes klären müssen, um welchen Vergangenheitsbezug es sich in dieser Fragestellung handelt. Es geht hier um die Wiederbelebung einer Vergangenheit, die schon lange in Vergessenheit geraten war in einer Epoche, die dann jedoch die Wiederaufnahme von Kulturformen der Vergangenheit für ihre Selbstinszenierung genutzt hat.

4.2.1 DAS BILD DER VERGANGENHEIT GENERELL IM ALTEN ÄGYPTEN[1397]

Die ägyptische Kultur war sich im Laufe ihrer langen Geschichte stets ihrer historischen Tiefe auf unterschiedliche Art und Weise, aber immer kontinuierlich, bewusst. Die Vergangenheit war also präsent. Sie war immer wieder die Quelle für politische und intellektuelle Begründungen jeglicher Legitimation. In allen Bereichen des ägyptischen Lebens war die Vergangenheit lebendig, in Inschriften, in bildlichen Darstellungen, im königlichen aber auch im privaten Bereich. Mal taucht sie als die Materie auf, aus der man seine eigene Gegenwart und Zukunft gestaltet, mal ist sie der Hintergrund, der die Einmaligkeit und Unübertroffenheit des jeweiligen individuellen Handelns hervorhebt. Die ägyptische Schriftkultur weist eine deutliche Tendenz zum Festhalten von Ereignissen oder zur Erinnerung an Persönlichkeiten auf. Diese Ereignisse oder die jeweils herausragende Persönlichkeit werden dabei im Laufe der Überlieferung durch eine „kanonische"

1396 Zu der Problematik der Geschichtsschreibung neuerdings Popko, L.: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit, in: Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 2, Würzburg 2006;vgl. auch die Millennium-Debatte bei Redford, D. B.: The Writing of the History of Ancient Egypt, in: Hawass, Z., Brock, L. P. (ed.): Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo 2000, Volume 2, History, Religion, Cairo 2003, S.1-11 und die Diskussionsbeiträge in demselben Band von N. Grimal, S. 12-14 und W. J. Murnane, S. 15-19 und D. Valbelle, S. 20-22.

1397 Zum ägyptischen Vergangenheitsbezug generell vgl. Tait, J. (ed.): ‚Never had the like occurred': Egypt's View of its Past, London 2003.

Beschreibung oder durch ein Muster tradiert und gleichzeitig typisiert. Dieses „Festhalten“ ist der wesentliche Bestandteil der abstrakten Kategorie des Geschichtsbewusstseins. Historisches Wissen in diesem Sinne gehörte also zu den wichtigsten Bildungselementen der Elite, das nicht nur Prestige erzeugte, sondern auch kulturelle Identität stiftete. Dieses Wissen wurde jedoch mit zeitlosen theologisch-politischen Paradigmen verbunden, sodass es hierbei nicht vordergründig um die Dokumentation von individuellen Leistungen ging. Ereignisse und historische Persönlichkeiten sind nur wichtig, um diese Paradigmen zu beschreiben und dadurch aufrechtzuerhalten. Dies erklärt die listenartige Form von ägyptischen Annalen und Königslisten, in denen Königsnamen und Königshandlungen zwar chronologisch aufgereiht sind, semantisch aber sich wiederholende kontextlose Sequenzen bilden. Anhand dieser Namen oder Ereignisse wollte man bestimmte Assoziationen hervorrufen. Sie sind somit vielmehr semiotische Sinnreferenzen als in sich sinntragende Botschaften.[1398]

4.2.2 DIE ACHSENZEIT UND DIE VERSCHIEBUNG VON „LEGENDARY HISTORY“ ZU „DOCUMENTARY HISTORY“

Der Archaismus als Phänomen, das die Spätzeit Ägyptens prägt, wird regelmäßig isoliert und unabhängig von der Frage der Geschichtsschreibung in der ägyptologischen Literatur behandelt. Es werden verschiedene Elemente in verschiedenen Kontexten beschrieben, aber ohne die Verbindung dieser Elemente miteinander herzustellen. Archaismus wird zwar mit dem Geschichtsbewusstsein der Spätzeit zusammen erwähnt, jedoch ohne die Frage nach der Geschichtsschreibung selbst zu stellen. Hier finden wir m. E. die Folge theoretischer Prämissen und der methodologischen Eingrenzung des Forschungsgegenstandes. Was steht dennoch im Vordergrund: Das altägyptische Verständnis von Geschichte oder eher, wie weit die Ägypter von unserem Geschichtsverständnis entfernt waren?

Assmann beschreibt den Übergang vom Menschenbild alter Kulturen bzw. der Vorachsenzeit (in Anlehnung an K. Jaspers), das in Ägypten – so Assmann – bis zum Ende der Ramessidenzeit zu finden war, zum Menschenbild der Achsenzeit, wie K. Jaspers es beschreibt in Griechenland und Israel, also der Wurzel des Menschen, die wir heute noch kennen.[1399] Assmann beschreibt dabei die Position der Ägyptologie, die außerhalb ihrer geistigen Tradition bzw. ihres kulturellen Gedächtnisses agiert, gleichzeitig als Chance und Schwäche. Für einen Ägyptologen sei dies eine Schwäche,

1398 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt during the First Millenium BC, in: Tait, J. (ed.): ‚Never had the like occurred’: Egypt’s View of its Past, London 2003, S. 139.

1399 Assmann, J.: Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 24ff.

„weil er auf jenes Verstehen und Angerührtsein verzichten muss, das den Theologen und Humanisten wie selbstverständlich leitet".[1400] Es sei aber auch seine Stärke, „weil er der Gefahr des ethnozentrischen Vorurteils weniger ausgesetzt ist und den Horizont besser ermessen kann, der das humanistische und theologische Verstehen bedingt".[1401] Hier wird meiner Meinung nach die Grundproblematik beschrieben. Man kann also vereinfachend sagen: Wir als Ägyptologen kennen das Selbstverständnis der Alten Ägypter nicht, wir können es aber rekonstruieren. Assmann sieht das „Nicht-Gebunden-Sein" an das eigene kulturelle Gedächtnis als die Chance für die am Text arbeitenden Ägyptologen, wertfrei und objektiv zu sein. Meine These hingegen lautet: Je bewusster wir uns mit unserer eigenen Positionierung auseinander setzen, desto vorsichtiger gehen wir mit Texten alter Kulturen um. Es gibt keinen Ausstieg aus der Kontingenz, aber das Bewusstwerden der Andersartigkeit unseres Forschungsgegenstandes auf der einen Seite und das Positionieren unserer wissenschaftlichen Bestrebungen im „Hier und Heute" auf der anderen Seite, können als Basis dienen, um die „Sie oder Wir-Frage" zu umgehen. Das Problem des Vergleichens in den hermeneutischen Disziplinen ist damit nicht gelöst, die eben erwähnte Haltung (wie E. Said sie theoretisch auf der Literaturwissenschaft aufgebaut hat) aber zeigt, dass man den Anspruch auf vergleichende Studien ohne Archimedischen Punkt keineswegs aufgeben muss, man muss nur gerechtigkeitshalber beide Aspekte thematisieren. Der Wunsch Greenblatts – auch Parkinsons in der Ägyptologie – mit den Toten zu sprechen, muss nicht wie üblich als Metapher verstanden werden, vielmehr beschreibt er das Bewusstwerden der eigenen Position, des eigenen Erkenntnisinteresses bzw. den eigenen wissenschaftlichen Diskurs, in dem die Forschungsarbeit eingebettet ist. Er bedeutet gleichzeitig – auch trotz diskursinternem Dialog – den bewussten Verzicht auf intellektuelles Handeln mit den Toten. Genau dies beschreibt Loprieno in seiner Bestandsaufnahme ägyptologischer Arbeit zu Anfang des dritten Jahrtausends.[1402] Der Übergang von Interdisziplinarität zur Transdisziplinarität bzw. von der Rekonstruktion altägyptischer Wirklichkeit zur Konstruktion möglicher Realitäten zeigt – auch wenn leise und weniger selbstbewusst – die ersten Anzeichen auf diesem Weg.

1400 Assmann, J.: op. cit., S. 12.

1401 Assmann, J.: Maat, S. 12.

1402 Loprieno, A.: Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 236.

DER BINÄRE ZUGANG ZUR GESCHICHTE IN DER SPÄTZEIT ÄGYPTENS

Ab dem 11. Jh. v. Chr. zeigt sich uns ein anderes, gegenüber der früheren Zeit abweichendes, komplexes Bild von der Art der Repräsentation der Vergangenheit.[1403] In der Dritten Zwischenzeit entstehen nämlich allmählich andere Artikulationsmechanismen, die sich in der Spätzeit entscheidend in ihren Grundzügen entwickeln und die ihren Höhepunkt in der hellenistischen Epoche erfahren. Loprieno sieht diese Entwicklung im Zusammenhang mit dem Dialog zwischen den Repräsentanten der mediterranen Kultur: Ägypten, Israel und Griechenland. Diese allgemeine Entwicklung, wie sie sich in diesem Kulturraum zeigt, bildet die veränderte historisch-dialektische Auseinandersetzung der Eisenzeit mit den Ereignissen der Spät-Mittel-Bronzezeit, so lautet Loprienos These, die er im Ägypten der Spätzeit verifiziert. Hierbei spielen die Texte der 25. Dyn., besonders der Pije-Stele und des Denkmals Memphitischer Theologie, eine herausragende Rolle.[1404]

Die ägyptischen Texte, die der modernen Historiographie am nächsten stehen, sind die so genannten Annalen. Die Annalen, die eigentlich eine Erweiterung und Ausfüllung der Jahresnamen sind, verbinden ein Jahr mit einem oder mehreren bestimmten erwähnenswerten Ereignissen. Hier treffen wir jedoch auf die Schwierigkeit, die wir auch in anderen Bereichen der ägyptischen Kultur haben: Die ägyptische Geschichtsschreibung ist nicht nur wie eine jede Geschichtsschreibung ideologisch belastet, vielmehr ist es generell geradezu unmöglich, den historischen Diskurs unabhängig vom religiösen, literarischen oder politischen Diskurs zu isolieren. In Anlehnung an Assmanns Ansatz des kulturellen Gedächtnisses sieht Loprieno einen Ausweg in der Betrachtung der semiotischen Spuren der Vergangenheit, d.h. wie die Vergangenheit sich in späteren Traditionen manifestiert bzw. zur Sprache kommt. Dieser Übergang von der Ereignisgeschichte zur Erinnerungsgeschichte ist auch ein Merkmal der Postmoderne, die an Befunden mehr als an Funden interessiert ist und damit größeren Sinnzusammenhängen statt konkreten Ereignissen den Vorrang gibt. Die Konstruktion von möglichen Realitäten und nicht die Rekonstruktion altägyptischer Wirklichkeit steht hier also im Zentrum des Interesses. In der postmodernen Geschichtsschreibung wird dies als Gewichtsverschiebung von der Geschichte (History) hin zu Geschichten (Stories) beschrieben. Man muss den

---

1403 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S. 139-154; vgl. auch Vernus, P.: Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études Sciences Historiques et Philologiques 332, Paris 1995.

1404 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S. 141.

ägyptischen Archaismus, die Niederschrift des Pentateuch und Homers Epen, die alle die Erinnerung an die Spät-Bronzezeit in der Eisenzeit schriftlich fixieren und festhalten, in Zusammenhang mit dieser Verschiebung sehen.[1405] Entscheidend für das Geschichtsverständnis der Spätzeit – und das ist wichtig für das Nachvollziehen dieser kategorischen Wende – ist nach Loprieno die Entwicklung während des 8. und 7. Jh. v. Chr., denn in dieser Phase wird der Traditionsbruch deutlich bewusst. Die übliche ägyptische Einheit von Gegenwart und Vergangenheit ist nicht mehr selbstverständlich und muss erneut begründet werden. Diese Tatsache erklärt auch, warum ein Wissenschaftlichkeitsanspruch der intellektuellen Elite entstand, der diesen Bruch nur noch künstlich oder zumindest nicht mehr organisch schließen konnte. Diese Wiederherstellung musste ja reflektiert belegbar bzw. nachvollziehbar gestaltet werden, d.h. die Vergangenheit musste in der Spätzeit erinnernd wieder gefunden, aktiv aufgefasst und produktiv gestaltet werden, und nicht nur einfach wiederholend reproduktiv erweitert werden wie in früherer Zeit. So ist die reine Aufreihung von Ereignissen oder Königsnamen allein für die Bestätigung der Macht in der Spätzeit nicht mehr genug. Vielmehr bedarf es der Produktivität des Geschichtswissens, d.h. des begründeten Selektierens in einem Erinnerungsakt, der zwar die Vergangenheit zum Thema hat, sie durch Ausblendung und Hervorhebung aber mythisch verschleiert. D.h. es ist nicht mehr das Aufbauen einer organischen „Erfolgsgeschichte“, die seit dem Schöpfungsakt am Anfang und bis zum Zeitpunkt am Ende dieser Geschichtssequenz andauert, sondern das selektierte, für den besagten Niederschreibungszeitpunkt assoziationenreiche Segment aus der unendlich weiten und inhomogenen Geschichte ist es, was mit diesem Erinnerungsakt zurückgeholt werden soll. Dies erklärt auch den Drang zur Verifizierbarkeit, der sich u. a. in der Markierung besonders assoziationsreicher Segmente durch andere Sprachanwendung oder in der Erwähnung von Namen oder Ortschaften zeigt, die die Adressaten nachvollziehen können. Diese Art der Verdeutlichung führt zugleich zur weiteren Mythisierung der Geschichte, denn nur bestimmte Aspekte glänzen dabei aus der Dunkelheit des Vergangenen. Sie schimmern durch die Weite der jahrtausend langen Zeitspanne, sind jedoch als ganzes schwer zu erfassen und somit nicht endgültig, d.h. nicht abgeschlossen. Die Mythisierung der Geschichte ist so gesehen ein Akt der Grenzüberschreitung, der zwar das Gegebene, z.B. bestimmte historische Ereignisse entfremdet bzw. defamiliarisiert, es jedoch durch diese – so kann man sagen – Ästhetisierung zugleich schafft, das Vergangene wieder zu beleben und vor allem für menschliches Handeln wieder zu öffnen.

1405 Loprieno, A.: op. cit., S. 140.

Loprieno nennt diese Art der Geschichtsschreibung „Reconstructed History“. Diese Art rekonstruierte Geschichte bedeutet nicht die Aberkennung der Historizität der durch sie berichteten Ereignisse, aber ihre Gewichtung liegt eindeutig auf der Relevanz dieser Ereignisse für die Rezipienten. Das bedeutet die aktive komplementäre Sinnstiftung der berichteten Geschichten durch den Erwartungshorizont der Rezipiententradition.[1406] Sie beinhaltet von daher auch nicht ein Missverständnis oder das Vertauschen des historischen Zeitaspekts mit dem mythischen (Brunners Argumentation), sondern wie Loprieno hervorhebt: „'Reconstructed' history thus equals ‚mythical' as opposed to ‚archival' history, the history of the past that has aquired symbolic cultural relevance for the present, but that cannot be easily segmented in a sequential way“.[1407] Diese beiden unterschiedlichen Typen der Geschichtsschreibung verlaufen nach Loprieno keinesfalls immer getrennt oder aber nur nacheinander. Vielmehr sind sie parallel bzw. sogar komplementär erkennbar, wie das Beispiel von Manetho zeigt. Auch Manetho berichtet von vergangenen Ereignissen, nutzt aber Vokabular und Topoi der Eisenzeit in seiner „multilayered“ und „cross cultural“ Geschichtsauffassung. „Cross cultural“ nennt Loprieno hier die aktive Übertragung von Namen aus dem Ägyptischen ins Semitische durch Manetho, um die Verbindung zu den Hyksos zu betonen, oder seine Andeutung auf die Hyksos, als Vorfahren der Juden in Ägypten, was sein Geschichtsbuch z.B. für Josephus in seiner Apologetik attraktiv machte. Dies alles sei das Ergebnis der multikulturellen Gesellschaft im hellenistischen Ägypten und verkörpere das Interesse dieser Zeit an der Geschichte aus internationaler Perspektive.[1408] Das Geschichtswissen im Alten Ägypten, wie auch in anderen Schriftkulturen, erfuhr im Laufe der Jahrhunderte einen Schwund an historischen Daten. Trotzdem deutet die Tradition des Kopierens von historischen Texten bis hin zu der Römischen Epoche darauf hin, dass unter dem augenscheinlich diffusen Geschichtsverständnis der Spätzeit nicht das objektive Bild, das die beschränkten Quellen nur erlauben, wiedergegeben wird, sondern dass auch dies das Ergebnis einer willentlich subjektiv veränderten Einstellung der Intellektuellen gegenüber der Geschichte ist.[1409] So verlieren die Könige in dieser „mythischen“ Betrachtung der Geschichte ihre zentrale Rolle in dem traditionellen ägyptischen Geschichtsbild als *die* Verkörperung der politischen Geschichte Ägyptens, wie in den Annalen und Königslisten. Es werden nicht mehr Ereignisse

1406 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S. 142.

1407 Loprieno, A.: op. cit., S. 142.

1408 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S. 145.

1409 Loprieno, A.: op. cit., S. 142.

oder Handlungen, sondern vielmehr interpretative kausale Verbindungen zwischen dekontextualisierten historischen Figuren oder Ereignissen geschildert, die zwar in der faktischen Geschichte auf der einen Seite nachvollziehbar sind, aber auf der anderen Seite[1410] mit assoziativen ideologischen Verbindungen angereichert werden, die das Interesse der Zeit ansprechen – wie das Vertreiben von Fremdherrschern in der Hyksos-Episode des Manetho.[1411]

In diesem Rahmen seines Kommentars zum Geschichtsbuch des Manetho führt Loprieno auch aus, dass die Siegesstele des Pije die Initialzündung für ein Phänomen darstellt, das er „personal Orthopraxy" nennt, im Gegensatz zu der „theological Orthodoxy" des Neuen Reichs und der Ramessidenzeit. Hier werde der streng persönlich praktizierten Frömmigkeit – und nicht dem theologischen Wissen – der Vorrang gegeben als dem ausschlaggebenden Element der Religiosität. Pije stellte seine Eroberungsgeschichte als eine Geschichte der Wieder-„Weihung" Ägyptens dar. Seine Legitimität liege allein in der Tatsache, dass er die Reinheit der Heiligtümer, die für den rituellen Vollzug der Kulte vorauszusetzen ist, in Ägypten wiederherstellt. Er ist derjenige, der den Wab-Priestern die exakten kultischen Anweisungen gibt. Hier liegt auch die Betonung der Reinheit in der königlichen Sphäre wie in der Vermischung zwischen Tempel und Palast oder zwischen dem Amt des Königs und des Priesters. Loprieno betont dabei, dass die Wab-Priester der Heiligtümer in der Regel die Hauptprotagonisten und vor allem die Rezipienten solcher literarisch-kulturellen Texte waren, was die Entstehung dieses Reinheitsdiskurses in der Spätzeit erklärt.[1412]

Am Ende fasst Loprieno zusammen: Der Umgang mit der Geschichte im ersten Jahrtausend v. Chr. wurde durch zwei Geschichtsauffassungen bestimmt: Auf der einen Seite durch die nicht abgeschlossene Geschichtsauffassung der „legendary history", die als erinnernde narrative Manifestation des kulturellen Gedächtnisses fungiert, und die „documentary history" auf der anderen Seite, die als Ereignisgeschichte kontinuierlich die Ereignisse bis in die Gegenwart durch vollständige, ununterbrochene Aufreihung in lineare Steigerung bringt. „It is a dual approach to history that finds its roots in the perception of a cultural break between the ‚past' and the ‚present'".[1413] Dieser binäre Zugang zur Geschichte lässt sich nach Loprieno auch in Herodots Bericht von Ägypten bestätigen, den er in zwei recht un-

1410 Loprieno, A.: op. cit., S. 146

1411 Loprieno, A.: op. cit., S. 146.

1412 Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S. 148.

1413 Loprieno, A.: op. cit., S. 149.

terschiedlichen Teilen gestaltet. Der erste Teil, der die ferne Vergangenheit darstellt, ist mehr legendär im Sinne des gesteigerten Werts auf außergewöhnliche Ereignisse – wie in Manethos Geschichte zwei Jahrhunderte später. Der zweite Teil, der die Ereignisse der nahen Vergangenheit unmittelbar vor der Gegenwart behandelt (Libyerzeit/Kuschitenzeit), hält eher dokumentarisch das reale Geschehen chronologisch fest. Wichtig ist nach Loprieno, dass Herodot keine lineare Entwicklung in beiden Epochen sieht, also weder in der legendären Vergangenheit noch in der dokumentierten Gegenwart, bedingt vermutlich durch die ideologische und kulturelle Geisteshaltung der Zeit von Herodot mit ihrem zu Beginn dieses Kapitels schon thematisierten Bewusstsein vom Bruch in der Tradition.[1414]

Das neue historische Bewusstsein, das sich zur Wende vom 8. zum 7. Jh. v. Chr. herausbildete, ist auch im Rahmen einer administrativen Umstrukturierung bzw. zentralistischen Reform, wie sie unter Schabaka stattfand, nachvollziehbar.[1415]

Hinzu kommt, dass in Texten dieser Zeit der Tempel als zentraler Raum intellektueller Aktivitäten angesprochen wird. All diese Texte, ob literarisch oder nicht, betonen die Wichtigkeit des Tempels im geistigen Leben. Selbst Könige erhalten ihre bestätigende Legitimation dadurch, dass ihre Bautätigkeiten im Tempelbereich erwähnt werden. Auch durch die Hervorhebung, dass sie den Vollzug der Tempelrituale ermöglichten, betonen sie ihr rituelles Wissen und ihre aktive Teilnahme am rituellen Geschehen.

Entscheidend in der Geisteshaltung der Zeit ist auch die Rolle alter Texte. Der Topos der Wiederfindung von alten Schriften, wie er im Denkmal Memphitischer Theologie oder im Buch vom Tempel auftritt, bringt die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung der Gegenwart, um die Vergangenheit bzw. das Wissen der Vergangenheit wieder zugänglich zu machen, zur Sprache. Im Denkmal Memphitischer Theologie ist die Rede von Vervollständigung bzw. Vervollkommnung (*nfr*) dieser alten Schrift. Hier wird die Produktivität im Umgang mit der Vergangenheit meiner Meinung nach deutlich, denn es geht hier zwar um die Rettung vom „alten" Wissen, aber gleichzeitig wird die Rolle der Gegenwart in dieser Rettungsaktion hervorgehoben. Diese kulturelle Revolution, wie Loprieno sie nennt, versinnbildlicht den Riss zwischen Vergangenheit und Gegenwart[1416]. In diesem Dis-

1414 Loprieno, A.: op. cit., S. 150.

1415 Loprieno fügt hinzu, dass man in den Texten dieser Zeit das Aufkommen des imaginären Diskurses spürt, der sich innerhalb einer fantastischen Zone der unerreichbaren Vergangenheit abspielt, vermischte Identitäten werden durch schattenhafte Königsnamen in ihre Unschärfe geschaffen bzw. historische Figuren als Könige der Vergangenheit spielen dabei die Hauptrollen, Loprieno, A.: op. cit., S. 151.

1416 Loprieno bestätigt seine These des Kulturaustauschs bzw. der cross cultural Entwicklung des produktiven Zurückholens der Geschichte in der Eisenzeit durch das Feststellen der Existenz genau

kurs geht es nicht, wie in der Ramessidenzeit, um die monumentale Restauration der Vergangenheit als Prestigeprojekt, das die gute alte Zeit wieder aktualisiert, sondern im Gegenteil, hier geht es primär um die antiquarische Rekonstruktion verlorener Geschichten, die die identitätsstiftende, künstliche Kontinuität der Gegenwart mit dem kulturellen Gedächtnis herstellt: „To copy passages from [...] the First Intermediate Period means to recreate an artificial continuity based on such thin pillars as name identity. The actual present is not any more in monumental continuity with the past, as was the case during the Bronze Age, but rather critically divorced from it."[1417] Die Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit in der Pije-Stele und das kulturelle Wiederbelebungsprogramm von Schabaka, wie es im Denkmal Memphitischer Theologie zu sehen ist, bilden eine Dokumentation dieses Versuches, die kulturelle Identität durch Rekonstruktion der Vergangenheit zu präsentieren. Auch die Entwicklung der demotischen Schrift und Sprache in dieser Zeit verdeutlicht die tiefgründige Lücke zwischen dem heiligen reproduktiven Wissen, wie es sich in Hieroglyphen und Hieratisch manifestiert, und dem populär-volkstümlichen produktiven Wissen der von den alten Schriftformen befreiten demotischen Schrift.[1418] Interessant in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von T. Schneider zur Periodisierung als historiografischem Instrument für die Geschichtssinngebung. Er kommt zu dem Schluss, dass es die Periodisierung selbst ist, die erst das historische Sinnkonstrukt ermöglicht. Schneider rekonstruiert dann solch eine Schnittstelle innerhalb der Periodisierung der späteren ägyptischen Geschichte, indem er die Züge der von ihm als pragmatisches Beispiel erstellten „demotischen Epoche" beschreibt.[1419] Wenn man Loprienos Überlegungen dazu nimmt, könnte man den Anfang der demotischen Epoche nicht wie bei Schneider erst im sechsten Jh. v. Chr., sondern schon im 7. Jh. v. Chr. ansetzen, also einschließlich der Kuschitenzeit, da das Demotische ja innerhalb der 25. Dyn. entwickelt wurde. An dieser Schnittstelle würde dann der veränderte Vergangenheitsdiskurs, wie er sich im Archaismus als kulturelles Phänomen entfaltet, zugleich deutlich ablesbar.

---

dieses Motivs der Findung des Gesetzbuchs in Israel unter Josiah in II Kö. 22.2-13 und zwar fast zeitgleich, vgl. Loprieno, A.: Views of the Past in Egypt, S.152, S. 153-154; Zu dieser Art der Erinnerung der Vergangenheit vgl. auch Quack, F. J.: Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, in: Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band III, Berlin 2009, S. 26.

1417 Loprieno, A.: op. cit., S. 152.

1418 Loprieno, A.: op. cit., S. 153; zwar stammt der erste belegte graphisch demotische Text (pRylands I und II) aus dem Jahr 21des Psammetichs I., aber die lange Entwicklung dieser Schrift begann m. E. schon zuvor.

1419 Schneider, T.: Die Periodisierung der ägyptischen Geschichte. Problem und Perspektive für die ägyptologische Historiographie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen . Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003, S. 252ff.

4.2.3 DER UNTERSCHIED ZWISCHEN TRADITION UND GESCHICHTE: AUFRECHTERHALTUNG VERSUS ARCHAISMUS

Lange Zeit galt in der Ägyptologie der Archaismus als ein sprachliches Phänomen. Dieser Ansatz erfährt seinen Höhepunkt in der Untersuchung von Der Manuelian zu den Saiten-Inschriften. Hier wurde das Hauptaugenmerk auf die sprachlich-syntaktische Form von Texten konzentriert. Die Texte der Spätzeit (und besonders intensiv der 26. Dyn.) ahmen den syntaktischen Satzbau und Sprachstil älterer Texte, vor allem des Alten Reichs, nach. Warum sie das taten, wird von Der Manuelian nicht genau beschrieben, angedeutet wird jedoch eine Armut an Kreativität bzw. ein Mangel an erfinderischem Geist, die nur eine Nachahmung von schon erfolgreichen Rezepten erlauben, aber keine neuen Errungenschaften.

Entscheidend für die Diskussion ist noch immer der Ansatz von H. Brunner – so Neureiter.[1420] Der Archaismus sei entstanden – so H. Brunner – aus dem Missverstehen des mythischen Aspektes, des Zeitbegriffes in der Spätzeit zugunsten des historischen Aspektes. Der Übergang von der „legendary history" zur „documentary history" wird hier also als Missverständnis dargestellt. Brunner selbst betont, dass die mythische Zeit parallel neben der historischen bzw. pragmatischen Zeit stehe und dass beide Aspekte ein und desselben Phänomens seien. Er hebt sogar hervor, dass beide Zeitaspekte sich derselben Erzählform bedienen, der Unterschied zwischen beiden Zeitaspekten sei dem Ägypter zunächst bewusst gewesen, das Wissen verschwand aber in der Spätzeit, sodass es um 800 v. Chr. zu jener Verwechslung gekommen sei; die Mythen wurden deshalb fehlinterpretiert und als historische Ereignisse verstanden. Der Inhalt verfremdete sich von der Form, und so begann man mit der Suche nach dem konkreten, historischen „Setting" von mythischen Ereignissen. Diese Fehlinterpretation führte dann zu dem Versuch, plausible Begründungen zu finden, was durchaus intensive Archivarbeit bedeutet habe. Die Begründung ist nicht mehr in Mythen, sondern in einer wissenschaftlich erforschbaren, historisch greifbaren Vergangenheit zu finden. Diese Begründungen waren natürlich auf die Gegenwart ausgerichtet, sodass die Wertkrise der Zeit durch diese Haltung vergeblich versuchte, Form und Inhalt wieder zusammen zu bringen. Die Ursache dafür wird nicht in ägyptischen Quellen thematisiert: Ob es durch die Säkularisierung der Gesellschaft oder durch die Aufwertung des Individuums dazu gekommen ist, bleibt also offen. Brunner besteht im Gegensatz zu Otto darauf, dass die Suche in der Vergangenheit nicht aus der Identifikation mit einer bestimmten Epoche heraus entstand, sondern

1420 H. Brunner nach Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, in: SAK 21, 1994, S. 227f.

dass man eher versucht hat, eklektisch eine passende Erklärung für die Gegenwart – egal aus welcher Zeit sie stammte – zu finden.[1421]

Neureiter kritisiert nun zu Recht die künstlich erstellten beiden Zeitaspekte seitens Brunner, stützt sich aber in der Interpretation doch wieder auf den veränderten Umgang mit der Vergangenheit in der Spätzeit, den Brunner – abgesehen von seinem negativ bewertenden Vokabular (Eklektizismus/Missverständnis) – festgestellt hat. Dies erklärt, warum die Definition des Archaismus, wie sie Brunner im Lexikon der Ägyptologie formuliert hat, nach wie vor ihre Gültigkeit besitzt:

> „Unter Archaismus verstehen wir einen Rückgriff auf alte Formen, die nicht durch eine Traditionskette mit der rückgreifenden Zeit verbunden sind, also einen Rückgriff über die Tradition hinweg. Wir meinen also weder eine konservative Haltung, die Tradiertes gegenüber Neuem festhalten möchte [...] noch auch ein rein antiquarisches Interesse, [...] soweit dieses Interesse nicht einer Neubelebung nicht tradierter, vielmehr aus vergessener Zeit stammender Kulturgüter gilt“.[1422]

In seiner Untersuchung der Wertschätzung der Tradition im alten Ägypten versucht J. Kahl, die verschiedenen Interpretationsansätze bezüglich des Archaismus miteinander zu verknüpfen und ihre Kompromissfähigkeit zu zeigen, so etwa in der Frage der Musterbücher in Tempelarchiven oder beim Ansatz des direkten Kopierens von Denkmälern.[1423] Was aber besonders deutlich in dieser Arbeit wird, ist der Versuch, die Definition des Archaismus bei aller Vorsicht weiter auszudifferenzieren. Man muss nach Kahl in den meisten Fällen, die als Archaismusbelege gelten, eher von einer Wiederherstellung von Tradition sprechen, „denn es sind nicht der Anfang oder der Ursprung, auf die rekurriert wurde, sondern einzelne Glieder in der Traditionskette“.[1424] In der Überlieferung von Siut nach Theben konnte Kahl nachweisen, „dass der Rekurs nicht auf den Anfang einer Tradition zielte, sondern auf die Tradition an sich. Und es ist noch nicht einmal erwiesen, dass diese Tradition jemals unterbrochen war, wie es die Definition des Archaismus erfordert“.[1425] Selbst für die Nutzung von klassischen Literaturwerken in der Ramessidenzeit, die als Vorstufe des Archaismus gilt,

1421 Brunner nach Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 230.

1422 Brunner, H.: Archaismus, in: LÄ I, Sp. 586.

1423 Kahl, J.: Siut-Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im Alten Ägypten, PdÄ XIII, 1999, S. 349.

1424 Kahl, J.: Siut-Theben, S. 351.

1425 Kahl, J.: Siut-Theben, S. 351.

kann man laut Kahl schwer von der erneuten Nutzung nach einem Traditionsbruch sprechen, denn „religiöse oder autobiographische Texte betrifft dieser Bruch nicht, und selbst für die alten literarischen Werke kann nicht unbedingt von einem solchen ausgegangen werden".[1426] Kahl plädiert für eine weitere Untersuchung des Materials, um genauer zu prüfen, ob es sich im Einzelfall um einen Rückgriff über die Tradition hinweg handelt oder ob es der Mangel an Überliefertem ist, der eine Unterbrechung der Überlieferungskette als Traditionsbruch erscheinen lässt. Entscheidend für die Wertschätzung der Tradition von Texten sind dabei aus seiner Sicht die Angehörigen der Lebenshäuser, die sich als die Deutungsmacht schlechthin für das Wiederverwenden bzw. häufige Kopieren eines Textes entscheiden.

4.2.4 NORMATIVES GESCHICHTSBEWUSSTSEIN UND DIE VORMODERNE GESCHICHTSSCHREIBUNG

Bis vor kurzem war die Historiographie eine Teildisziplin, die zwar von vielen Disziplinen angewandt und diskutiert wurde, aber keinen Anspruch als selbstständige Disziplin erhob mit eigener Entstehungs- und Forschungsgeschichte bzw. eigenen methodischen und theoretischen Rahmenbedingungen zu gelten. Die Beschäftigung mit der Geschichtsschreibung findet dabei immer im Zusammenhang mit der Geschichtswissenschaft bzw. der Erforschung von Kulturen und Philologien statt. Es gibt jedoch auch heute noch keinen Konsens unter den Geschichtsphilosophen, der die Maßstäbe vorgibt, anhand derer die verschiedenen Historiographien gemessen oder verglichen werden könnten. In der modernen Geschichtsschreibung erhalten allerdings die klassischen Historiographen einen besonderen Stellenwert. Problematisch wird dieser „genormte" Maßstab aus der klassischen Antike dann, wenn wir es mit einer Geschichtsschreibung aus einer alten, von der klassischen Antike weit entfernten Kultur wie der ägyptischen oder babylonischen Kultur zu tun haben. Nicht nur die Erkenntnisinteressen und das historische Bewusstsein unterscheiden sich hier von der klassischen Historiographie, sondern auch die Artikulationsmedien, mit deren Hilfe historisches Wissen transferiert wird. Die gängige Erklärung zu solchen Phänomenen ist oft dergestalt, dass diese oder jene Kultur auf der Zivilisationsskala ein noch nicht entwickeltes oder gereiftes Geschichtsbewusstsein aufweise bzw. die geeignete, objektiv wissenschaftliche Sprache noch nicht gefunden habe. Der Fortschrittsgedanke und dessen Verkörperung in einer linearen Ereignisgeschichte basiert auf einem Verständnis von Kultur als Spiegelbild der Menschheit, die in ihrer Entwicklung von der Wiege über die Kindheit bis hin zur Reifung geht. In der postmodernen

---

1426 Kahl, J.: op. cit., S. 352.

Debatte um die Geschichtsschreibung, die durch die Infragestellung aller Manifestationsformen des Establishments im vergangenen Jahrhundert entstanden ist, wird zugleich Kritik gegen jegliche Vorstellungen vom Fortschrittsgedanken in der Geschichte laut, stattdessen stehen Fragen nach der Beziehung zwischen den Machtverhältnissen und der Geschichtsschreibung sowie der Unergründlichkeit der Menschen im Fokus.

Aus Ereignisen die Lehre zu ziehen (in die Gegenwart gerichtet) war in vormodernen Kulturen das Ziel der Geschichtsschreibung. Im Gegensatz dazu steht das objektive, dokumentarische Festhalten von Ereignissen wie es die moderne Geschichtsschreibung vorsah. Dieser Widerspruch stellt für die klassischen Parameter der Historiographie eine Herausforderung dar. Wenn man aber diese Vergegenwärtigung als den Versuch betrachtet, die Gegenwart für die Zukunft zu bewahren und als den Versuch, das Vergangene durch Archivarbeit zu beleben, dann kann uns dies meiner Meinung nach im Hinblick auf die heutige Situation der Geschichtswissenschaft ein alternatives Modell der Geschichtsschreibung mit – aus postmoderner Sicht – viel versprechenden theoretischen Implikationen bieten.

In seiner Untersuchung der Geschichtsschreibung während der Mogulzeit stellt S. Conermann die Unmöglichkeit der Übertragung von postmodernen Theorien auf vormoderne Kulturen und ihre Geschichtsschreibung fest[1427], weil ihr relativierend anarchistischer Charakter auf die Geschichtswissenschaft sinnentleerend wirkt. Er warnt vor dem „Kognitiven Nihilismus".[1428] Er ist aber der Meinung – und das ist für die vorliegende Arbeit von größter Bedeutung –, dass man zur Untersuchung vormoderner, außereuropäischer Historiographien postmoderne Textanalysenstrategien anwenden kann. „Historiographische Texte auf ihre ästhetisch-formale Konstitution zu untersuchen, bedeutet ja nicht, Geschichtswissenschaft zur Literatur herab (oder herauf)zustufen. Vielmehr kommt es darauf an, die sprachliche Konstituierung und Strukturierung von historischen Darstellungen als ein unhintergehbares allgemeines geschichtswissenschaftliches Problem anzuerkennen, das für jegliche Form von Historiographie von zentraler Bedeutung ist".[1429]

Er beobachtet, dass der postmoderne Paradigmenwechsel die epistemologische Basis der Geschichtswissenschaft infrage stellt, sodass heutzutage kein Historiker unbedarft und „naiv" an sein Material herangeht, wie es der Fall bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts war.

1427 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit, Wiesbaden 2002, S. 1.

1428 Conermann, S.: op. cit., S. 14.

1429 Conermann, S.: op. cit., S. 16-17.

Infrage gestellt wurde auch das Grundpostulat der Aufklärung, nämlich die Vorstellung von einer einzigen Menschheitszivilisation, zugunsten von Parallelgeschichten, die die unterschiedlichen, unvergleichbaren Kulturen pluralistisch und nicht linear beschreiben. D. h. man muss die Realität aus der Perspektive der involvierten Zuschauer und der Agierenden sehen. Eng damit verbunden ist die Betonung innerhalb des postmodernen Diskurses, dass die Sprache der Wissenschaft genauso wie die der Kunst ein diskursives Konstrukt und nicht nur das Ergebnis rationaler Bemühungen ist. D. h. sie ist eher als eine „disziplinierte Phantasie" zu betrachten, die ihren Beitrag in der kollektiven Fiktionalisierung und in der Mythenbildung in Form von wissenschaftlichen Erklärungen leistet.[1430] Die neuen Konzepte der postmodernen Geschichtswissenschaft warnen vor der „normativen Kraft der Moderne" und vor den damit verbundenen Zeitqualitäten wie Linearität, Kontinuität und Totalität, sie betonen hingegen die Ungleichzeitigkeit, Diskontinuität und Partikularität des historischen Wissens. Im Mittelpunkt stehen der Text und seine Beziehung zu seinem Kontext als frühere Konstruktion der Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst. Wichtig dabei bleibt die beherrschende Ideologie, in der der Text und dessen narrative Strategien entstanden sind.

Die außerliterarischen Texte sind narrativ verfasste Texte, die mit ästhetischen Verfahren arbeiten. Dieses Hauptpostulat des New Historicism findet seinen Beginn bei H. White. Seit den 70er Jahren untersucht er die Darstellungsformen der Historiographie, was er die Tiefenstrukturen der historischen Einbildungskraft nennt.[1431] Historische Erzählungen sind – so White – sprachliche Fiktionen, deren Inhalt nicht nur vorgefunden, sondern auch erfunden ist.[1432] Man muss beachten, dass White sich an der Schwelle vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus befindet, denn er setzt die Existenz von Grundmustern in der Geschichtsschreibung voraus. Er analysiert die historischen Werke von J. Michelet, L. von Ranke, A. de Tocqueville und J. Burckhard, dabei dienten deren Protokolle bzw. Entwürfe als Metaebene. Er überträgt die von N. Frye erarbeiteten literarischen Gattungen auf die historiographischen Erzählungen:

- Die Romanze feiert den Selbstfindungsprozess und symbolisiert die Befreiung durch die Grenzüberschreitung.

1430 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung, S. 5.

1431 White, H.: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a. M. 1991.

1432 White, H.: Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Conrad, C., Kessel, M. (Hg.): Geschichte Schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 123-157.

- Die Satire als Gegenpol zur Romanze verkörpert die Trennung bzw. die Unzulänglichkeit des Menschen.
- Die Tragödie ist das Muster, in dem der Mensch dem Schicksal bzw. der Begrenztheit des Daseins unterworfen ist.
- Im Gegensatz dazu ist die Komödie als befristete Harmonie bzw. als Hoffnung auf Versöhnung zu werten.[1433]

Der Handlungsverlauf der historischen Erzählungen entspricht diesen vier Genres auch in kombinierter Form. Die Ereignisse in sich sind nicht tragisch oder komisch, sondern sie werden es durch die Narration bzw. die kontextualisierende Verknüpfung des Erzählers. Also bedeutet dies, dass der Historiker die Fakten (Daten) nach bestimmten Konfigurationsmustern ordnet, die aus überlieferten Wissen und kollektiven Erwartungshorizont bestehen und er somit diese mit Sinn lädt. Der Rezipient, der auch in derselben literarischen Tradition steht und mit dem Historiker gemeinsam das Wissenserbe teilt, ergänzt den literarischen Plot, den der Historiker nicht explizit offen legt.[1434]

In Anlehnung an S. C. Pepper kommen nach H. White noch vier historische Erklärungsmuster hinzu:

- Erstens der formativistische Ansatz, der gegen Verallgemeinerungen die Individualität des Einzelereignisses betont.
- Zweitens der organizistische (dialektische) Ansatz, der von Synthesen ausgeht, die Einzelerlebnisse zusammenbinden und dadurch die Analogie zwischen Makro und Mikrokosmos erklären.
- Ferner der mechanistische Ansatz, der durch Reduktion gekennzeichnet ist. Er führt die Ereignisse auf allgemeine Gesetze zurück und sieht in dem Erstellen bzw. Herausarbeiten dieser Gesetze seine Aufgabe.
- Viertens der kontextualistische Ansatz, der die wechselseitige Beeinflussung der Akteure in den Vordergrund stellt. Durch diese Vernetzung der Ereignisse gewinnen sie ihre Bedeutung.[1435]

Schließlich verknüpft White die vier Erklärungsmuster mit vier unterschiedlichen ideologischen Positionen: Anarchismus, Konservativismus, Radikalismus und Liberalismus. Diese Positionen können anhand der Analyse der Historiographien erklären, wie der Historiker die gegenwärtige Gesellschaft und den Fortschritt definiert.[1436] Er sieht einen Zusammenhang zwischen dem narrativen, Erklärungs- und ideologischen Muster, sodass

---

1433 White, H.: Metahistory, S. 22ff.

1434 Schößler, F.: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen 2006, S. 101.

1435 White, H.: op. cit., S. 29f.

1436 Schößler, F.: op. cit., S. 103.

der Anarchist die Romanze als narrative Gattung seiner formativistischen Geschichtsdarstellung auswählt, während der Konservative sein organizistisches Geschichtsbild als Tragödie zelebriert.[1437] Aus diesem ideologisch belasteten Prozess sieht White keinen Ausweg, sodass die Objektivität als Illusion gesehen werden kann.

Historische Texte sind somit gedeutete Fakten, die sich als solche für den Historiker erst im Erzählvorgang erweisen, denn die Erkennung des Status eines Faktums entsteht nur in einem verknüpften Zusammenhang. White ist der Meinung, dass fiktionale Elemente die Arbeit des Historikers in seiner Gestaltung dieses Zusammenhangs mitbestimmen. D. h. für White werden die Fakten nicht durch die Fiktionen verdrängt, wie es in der poststrukturalistischen Tradition seit R. Barthes der Fall ist. Die figurative Deutung der Ereignisse, die tatsächlich stattgefunden haben, mittels tropologischer Anwendung der Sprache, trägt durch das Verknüpfen zu diesem erklärenden Erzählzusammenhang bei. D. h. die rhetorische Verfasstheit der Geschichtsschreibung ist nicht nur eine Darstellungsform bzw. ein Medium historischer Sinnbildung, sie ist als der eigentliche Sinn historischer Narrativen zu betrachten. Sie ist nicht Mittel zum Zweck des Verständnisses, sondern eher die Auslegung, Deutung und Interpretation der Ereignisse seitens des Historikers selbst. Die nötige Einbildungskraft dafür wird als „disziplinierte Phantasie" zur historischen Erkenntnis. [1438]

Conermann stellt fest, dass im Zuge der Narrativitätsdebatte die modernen europäischen Historiographien in ihren narrativen Strukturen bloßgelegt wurden, aber die vormodernen und nicht-europäischen Geschichtsschreibungstraditionen wurden auffälligerweise nicht aus dieser Sicht analysiert.[1439]

Die mogulische Geschichtsschreibung – wie Conermanns Ausführungen zeigen – als Beispiel vormoderner außereuropäischer Historiographien eignet sich meiner Meinung nach dafür, sie für den Vergleich zur Frage des Geschichtsbewusstseins im Alten Ägypten heranzuziehen. Drei der Hauptmerkmale des historischen Bewusstseins sind in beiden Traditionen vorhanden:

Erstens der unzertrennliche Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Legitimation der Herrschaft: „Herrschaft braucht Herkunft (Jan Assmann), das heißt: Herrschaft braucht Erinnerung; denn durch die Erinnerung an Geschichte wird die Herrschaft legitimiert. Herrschaft braucht aber Zukunft, sie braucht die Erwartung, ja die Gewissheit künftiger Herr-

1437 White, H.: op. cit., S. 43.

1438 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung, S. 13.

1439 Conermann, S.: op. cit., S. 2.

schaft. Auf diese Zukunft richtet sich die Fama, die Rühmung dessen, was war und was ist. Memoria und Fama sind deshalb in gleicher Weise Dimensionen der Herrschaftslegitimation".[1440] Zweitens der didaktische Zweck von Vergangenheitsdarstellungen, die zusammen mit der moralisch religiösen Weltanschauung die normative Kraft des Geschichtsbewusstseins bilden. Schließlich – und dies hängt von beiden vorherigen Merkmalen ab – ist die Nutzung von Erzählstrategien, die nicht durch das Ideal der Faktengenauigkeit geleitet wird, sondern eher den assoziativen Bedeutungsüberschuss ermöglicht, erkennbar, sodass in unterschiedlichen Kontexten die selben Ereignisse mit anderen Akzentuierungen in verschiedenen Versionen vorgelegt werden können. D. h. es geht nicht in erster Linie um die exakte Wiedergabe von Handlungsabläufen oder von strukturellen Zusammenhängen, sondern hauptsächlich um das Erzählen von guten, also lehrreichen Geschichten. „So ist auch die Indifferenz dieser Geschichtsschreiber gegenüber menschlicher Individualität und kollektiven Bewusstseinsveränderungen zu sehen. Weder werden von ihnen menschliche Charaktere und deren Entwicklungen im Zuge gemachter Erfahrungen skizziert, noch sind sie an einer Beschreibung gesellschaftlichen Wandels interessiert".[1441]

Das Vortragen von lehrreichen Geschichten als Form der Erkennung des Göttlichen ist in diesem Zusammenhang von Interesse, denn das Erinnern an die Taten bedeutet die Beobachtung vom Plan Gottes bzw. von göttlichen Manifestationen in historischer Zeit. Diese gnostische Erkenntnistheorie ist im Falle der islamischen Sufi-Tradition erkennbar und wird in Bezug auf die Geschichtsschreibung erwähnt. Ich möchte das altägyptische Geschichtsbewusstsein in der Spätzeit als eine ähnliche Form des gnostischen Erkennens, Beobachtens und Spürens des Göttlichen in seiner historischen Manifestation in Raum und Zeit (*ḫꜥj*) betrachten. D. h. die Geschichtsschreibung ist aus dieser Perspektive nicht nur als herrschaftsberechtigende Identitätsbildung zu sehen, sondern sie wirkt auch sinnstiftend, indem sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft. Das vermittelte Gefühl der Kontinuität trotz zeitlichen Wandels bedeutet für die Gegenwart den Beweis für das sichere Überleben oder ist sogar die Garantie dafür, dass es in der Zukunft auch nicht anders sein wird. Die Vergangenheit wird somit vergegenwärtigt, d. h. in die Gegenwart integriert, und im Rahmen ihrer Bedingungen kontextualisiert und somit für die Zukunft vorbereitet und aufbewahrt.[1442]

1440 O. G. Oexle zitiert nach Conermann, S.: op. cit., S. 425.

1441 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung, S. 24.

1442 Conermann, S.: op. cit., S. 427ff.

Conermann zeichnet am Schluss seiner Untersuchung die Hauptmerkmale vormoderner Geschichtsschreibung auf, wie sie einerseits in den besagten persischen Historiographien vorkommen und andererseits in den europäischen mittelalterlichen Historiographien. Er stützt sich bewusst auf die formalen und strukturellen Übereinstimmungen durch die Aufmerksamkeitserweckende Anlehnung an die europäische Sekundärliteratur. Die frappierenden Ähnlichkeiten bzw. Analogien, die Conermann zwischen der persischen und europäischen vormodernen Geschichtsschreibung feststellt, möchte ich mit ihm in Bezug auf die altägyptische und insbesondere die spätzeitliche Geschichtsschreibung erweitern. Gemäß einem narrativen Muster wurden historisch erzählende Texte verfasst, um Erinnerungen wach zu halten, jene Erinnerungen, die die Historiker für erinnerungswürdig halten. Diese Berichte, die als Faktendarlegung präsentiert wurden, sind in dem eigenen Horizont des Verfassers verhaftet, auch wenn sie sich auf „den funktionalen Bereich als Objekt“ beziehen, denn sie bleiben eine subjektiv gestaltete Erzählung des Autors. So werden solche Texte in der traditionellen Geschichtswissenschaft als „Quellen“ betrachtet, die funktionale Daten liefern. „Historiographische Werke sollten also Träger von Informationen über das von ihnen Berichtete sein und über das außerhalb ihrer selbst liegende ‚objektive‘ Geschehen informieren“.[1443] In Bezug auf alte, vormoderne Geschichtsschreibung aber, die ja verstandenes und in literarischer Form fixiertes historisches Tun durch ein Individuum widerspiegelt, die quellenkritisch betrachtet an Überlieferungslücken leidet, d. h. es bleiben Einzelstücke, fordert Conermann die heutigen Historiker solcher Historiographien auf, sich von dieser instrumentalisierenden Auffassung den Quellen gegenüber abzulösen. Denn „vormoderne Geschichtsschreibung ist dann selbst die Vergangenheit, der zu erkennende Willensakt, die eigentliche historische Tatsache und Überrest zugleich“.[1444] Das bedeutet, dass was untersucht werden soll, ist die Vorstellung und das Verständnis des berichtenden Geschichtsschreibers, und seine Geisteshaltung ist der einzig sichere Zugang zu der in der Geschichtsschreibung berichteten und geformten Vergangenheit und wie dieser letztere beeinflusst. Wichtig ist dabei die Erkenntnis der Notwendigkeit der methodisch-theoretischen Reflexionen, und angesichts des Fehlens einer verbindlichen Historik in der vormodernen Geschichtsschreibung das Regelwerk aus den Geschichtsschreibungen selbst herauszuarbeiten, ohne den hohen Anspruch zu erfüllen, stringente, regelhafte allgemeingültige Aussagen darüber treffen zu können. Die Wahrheitsbeteuerungen der festgehaltenen, denkwürdigen Taten werden

1443 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung, S. 435.

1444 Conermann, S.: op. cit., S. 435.

durch das Plausibelmachen erreicht. Hier weist aber Conermann daraufhin, dass die moderne, durch den Wissenschaftsbegriff belastete Sicht eingeschränkt ist, was die Plausibilität angeht, denn – und das ist in Bezug auf die altägyptische Geschichtsschreibung wichtig – das Vertrauen gegenüber schriftlich fixierter Überlieferung galt im Rahmen der vormodernen Wissenschaft als plausibel. „Dieses Vertrauen stand nicht im Widerspruch zu Wissenschaft, sondern war ein Grundbestandteil von ‚vormoderner' Wissenschaft und Gelehrsamkeit".[1445] Die Vergangenheit wurde somit ständig überarbeitet, denn durch die Anfertigung einer sinnstiftenden Vorgeschichte aus Kompilationen älterer Vorlagen, Deutungen und natürlich dem Interesse der Zeit wurde die Vergangenheit umgestaltet, erweitert und weitertradiert in einem unabgeschlossenen Prozess. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Betonung der Wissenschaftlichkeit, wobei die Wissenschaftlichkeit selbst epochenabhängig ist, d. h. die Hervorhebung des Faktischen findet nicht nur durch empirisch überprüfbare Qualitäten statt, sondern sie wird auch durch plausible, schriftlich fixierte Belege und Zitate nachvollzogen. Dieses ist mit der Tendenz zur Spezialisierung und Professionalisierung des Wissens eng verbunden und erklärt das Praktizieren dieses Wissens als sinnerfüllenden, machtlegitimierenden Lebenszusammenhang.[1446]

4.2.5 ARCHAISMUS ALS GESELLSCHAFTLICHES PHÄNOMEN DER SPÄTZEIT ÄGYPTENS

Nun gibt es nur wenige ägyptologische Beiträge, die den Archaismus Altägyptens ausschließlich behandeln. Im Gegensatz zu anderen Untersuchungen des Archaismus versucht Neureiter allerdings, das Phänomen in einem größeren Kontext zu betrachten und möchte es anhand von soziologischen und ethnologischen Ansätzen deuten.[1447]

Sie versucht, den Archaismus im Zusammenhang mit den sozialen Veränderungen in der ägyptischen Gesellschaft in der Spätzeit einzuordnen und als Anpassungsprozess an diese Änderungen zu verstehen. Sie führt den Begriff „Revitalisierung" statt Archaismus ein, da er weniger wertend als feststellend sei und da dieser Begriff auch für die Beschreibung des Phänomens in anderen Kulturen geeignet sei.[1448] Sie weist darauf hin, dass der

1445 Conermann, S.: op. cit., S. 437.

1446 Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung, S. 438.

1447 Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, in SAK 21, 1994, S. 219.

1448 Neureiter, S.: op. cit., 1994, S. 220, sie weist darauf hin, dass es sich im Falle des Archaismus als Forschungsgegenstand nur um einen Interpretationsprozess handelt, der zwar verifizierbar ist, sich aber mangels expliziter ägyptischer Quellen nicht falsifizieren läßt.

in ägyptologischen Arbeiten etablierte Begriff Archaismus, der aus der kunsthistorischen Terminologie stammt, schon eine Bewertung in sich beinhaltet. Denn er impliziere die Aufwertung des alten „Originals“ im Gegensatz zu der neuen, allein die Form nachahmenden „Kopie“. Dies lässt sich z.B. in der Einschätzung Ermans wieder finden: Er ist der Meinung, dass man in der Spätzeit nicht von einer Renaissance sprechen kann, da der ägyptische Archaismus im Gegensatz zu der europäischen Renaissance nicht auf eine höher entwickelte Kultur zurückgreife, sondern nur auf eine überholte kulturelle Stufe.[1449]

Neureiters systemtheoretisch gestützte These lautet:

> „Der spätzeitliche Archaismus ist ein Ausdruck des Anpassungsprozesses des Herrschaftssystems an sein soziokulturelles Umfeld. Er ist, in Form einer Abgrenzung durch ‚organisierte' Revitalisierungen, die Reaktion der auf Erhalt ihrer Privilegien bedachten herrschaftstragenden Elite auf die sozialen Veränderungen der Gesellschaft.“[1450]

Neureiter verwendet hier N. Luhmanns Systemtheorie, um die Erzeugung und Erhaltung der sozialen Differenz der herrschaftstragenden Elite in der Spätzeit mit dem Phänomen des Archaismus in Verbindung zu bringen. Sie betont die Dynamik sozialer und kultureller Phänomene, sodass von einer permanenten Veränderung die Rede sein kann. Ein soziales System passt sich seiner Umwelt an. Die Umwelt wiederum erweitert sich durch die nachwachsenden Kommunikationspartner in einer sozialen Gemeinschaft, sodass der Anpassungsprozess zugleich die Selbsterhaltung dieser Gemeinschaft ist. Wichtig ist dabei zu betonen, dass es ohne eine Abgrenzung zwischen der soziokulturellen Umwelt einerseits und dem sozialen System andererseits keine soziale Differenz gäbe, was das Ende dieses sozialen Systems bedeuten würde. Das soziale System wird jedoch durch die Abgrenzung weder isoliert noch erstarrt es, da regelmäßig erneuernde Impulse während des Anpassungsprozesses von der Umwelt gegeben werden. Hier tritt also „Revitalisierung“ als eine System erhaltende Abgrenzung und gleichzeitig als Selbstbehauptung auf. Solche Revitalisierungsbewegungen entstehen, wenn eine instabile soziale Einordnung mit dem Wunsch nach besseren Lebensbedingungen zusammen kommt.

Laut Neureiter sind innerägyptische Faktoren für die Gesellschaftsveränderung um 800 v. Chr. verantwortlich, denen der Archaismus als Anpas-

1449 Erman nach S. Neureiter: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 223.

1450 Neureiter, S.: op. cit., S. 234.

sungsprozess folgt. Sie sieht – ohne dies genauer zu begründen – weder den Einfluss von Fremdherrschaft noch wirtschaftliche Beziehungen zum Ausland als Ursachen für diese Gesellschaftsveränderung an. Der Archaismus sei vielmehr „ein Ausdruck der Anpassung des Herrschaftssystems an seine soziokulturelle Umwelt. Er ist nicht Ausdruck eines sozialen Wandels als Folge eines bestimmten Ereignisses".[1451] Die herrschaftstragende Elite habe befürchtet, dass ihre Privilegien bzw. die soziale Differenz zu anderen Gruppierungen, die durch die zunehmende Individualisierung mehr an Macht gewann, im soziokulturellen Umwelt verschwänden. Das bedeutet, dass andere Möglichkeiten der Abgrenzung gefunden werden mussten, um Prestige und Position erhalten zu können.[1452] „Der Archaismus, das Abgrenzen durch Revitalisieren, ist ein Benutzen des Wissens um die Vergangenheit. An die Stelle von Privilegien, die sich auf Macht stützen, treten gegen Ende des Neuen Reiches, symbolisch generalisiert, Privilegien gestützt durch exklusives Wissen."[1453] Was für die Spätzeit nach Neureiter charakteristisch ist, ist nicht nur die Tatsache, dass man durch Rückgriffe die Vergangenheit revitalisierte, da dies auch andere Epochen der ägyptischen Geschichte in Form von gezielter Usurpation, von Kopieren oder bewusstem Nachahmen praktiziert haben. Neu sind der Intensitätsgrad des Revitalisierens und die Tatsache, dass es sich in der Spätzeit um organisiertes Revitalisieren handelt, wobei die Rolle der Priesterschaft beträchtlich war. Insgesamt also geht es im Archaismus der Spätzeit – den Neureiter zu Recht von anderen archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Kultur unterscheidet – in erster Linie um Wissen. „Revitalisiert wird in allen (elitären) kulturellen Teilbereichen"[1454], wobei sich m. E. im Laufe dieser Ausführung einige Punkte, die im Rahmen des Archaismus der Spätzeit eine große Rolle spielten, herauskristallisiert haben, die nachstehend vorgestellt werden.

4.2.5.1 INDIVIDUALITÄT

Besonders ist die zunehmende Individualität zu nennen, die sich zunächst in Form der persönlichen Frömmigkeit in der ägyptischen Religion bemerkbar machte. Üblicherweise wird der Anfang der persönlichen Frömmigkeit mit der Ramessidenzeit in Verbindung gebracht als Reaktion auf die einschneidende Erfahrung der Amarnazeit. Während sich einerseits die zentrale Rolle des Königs in der ägyptischen Gesellschaft allmählich ver-

---

1451 Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 241 mit Anm. 97.

1452 Neureiter, S.: op. cit., S. 241.

1453 Neureiter, S.: op. cit., S. 241; vgl. auch S. 243.

1454 Neureiter, S.: op. cit., S. 242.

liert, rückt auf der anderen Seite der einzelne Mensch selbst in das Sinnzentrum des eigenen Handelns. Zweitens gewinnt die Gottheit und ihr Bezug zum Einzelnen und dessen Welt an Bedeutung, sodass Gott derjenige wird, der die Geschichte gestaltet und als höchstes Wesen das Schicksal bestimmt. D.h. durch persönliches Handeln (etwa Rituale) hat der Mensch die Chance, Gottes Handeln zu beeinflussen. Dabei tritt zugleich das rituelle Wissen der Priester in den Vordergrund. Es ist nicht mehr allein die Nähe zum König, die Wohlergehen garantiert, sondern das Wissen um das Göttliche ist das, was entscheidend ist. Rituale wie Orakel wurden durch die Priester abgehalten, sodass deren Stellung in der Gesellschaft zunehmend wichtiger erschien. Wie in der vorangehenden Beschreibung des Herrschaftsdiskurses der Spätzeit betont wurde, spielten Orakel, Rituale und priesterliches Wissen zugleich eine große Rolle in der Herrschaftslegitimation. Dies hatte zur Folge, dass sich seit dem Neuen Reich auch ein Bewusstsein für zeitliche Kausalität bildete, was also die Zukunft auf die Ereignisse der Vergangenheit als deren Ursache zurückführte. Es ist dies nichts anderes als das zunehmende Geschichtsbewusstsein ab der Dritten Zwischenzeit in Ägypten.[1455]

4.2.5.2 SÄKULARISIERUNG UND WISSENSCHAFTLICHKEIT

Auch die Trennung zwischen Herrschaft und Religion (nach Baines die Säkularisierung ab der Dritten Zwischenzeit) hebt – wie schon zuvor ausführlich diskutiert wurde – die Bedeutung der Priesterschaft bzw. deren Wissen heraus.[1456] Die historisch begründende Archivarbeit der Priester wird dabei als Ergebnis von deren Wissenschaftlichkeit präsentiert: Die Verbindung zwischen der theologischen und historischen Argumentation lässt sich anhand der historischen Herrschaft der Götter veranschaulichen. Das Wissen um die göttliche Natur und deren Einwirkung und Entfaltung in der Geschichte ermöglicht erst wissenschaftliches Argumentieren.

4.2.5.3 EKLEKTIZISMUS

Die Suche nach etwas Passendem aus der Vergangenheit für die Gegenwart und das Wissen, wie man die Götter zum positiven Einschreiten bringt, erklären das Phänomen des ägyptischen Eklektizismus mit seinem Hang zum Zitieren bzw. der Neigung zum Belegen in Anlehnung an die Vergangenheit. Die Zitate wurden zumeist nicht als Zitate markiert, die Assoziationen an die Vergangenheit wurden jedoch anhand der älteren Sprachstufe,

1455 Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 245.

1456 Baines, J.: Kingship, Definition of Culture and Legitimation, in: O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): Ancient Egyptian Kingship, PdÄ IX, 1995, S. 44ff.

durch Fachvokabular oder durch handelnde oder erzählende historische Persönlichkeiten genügend markiert hervorgehoben. „Eklektizismus" als solcher wird immer als negative Komponente erwähnt (vgl. Otto oder Brunner). Wenn man ihn aber als eine mögliche Art des wissenschaftlichen Begründens für die Bedürfnisse einer Gegenwart sieht, steht er nicht im Widerspruch zu anderen Erklärungsmustern. Die Orientierung am Alten Reich, z.B. in Schabakas Regierungszeit, lag einfach nahe, denn seine memphitische Wende bzw. sein Wechsel der Hauptstadt nach Memphis und seine Wiederherstellung der zentralistischen Herrschaft über beide Länder von Memphis aus ließ sich ganz zwangfrei wissenschaftlich/historisch/theologisch begründen durch eine ausgewählte Revitalisierung der memphitischen Glanzphase.

4.2.5.4 FREMDHERRSCHAFT/SELBSTEINGRENZUNG

Ebenso mit zu bedenken ist m. E. der Einfluss der Fremdherrschaft bzw. umgekehrt die Selbsteingrenzung wegen des Erhaltes von sozialer Differenz (Elite). So bedeuten z.B. Anpassungsversuche eines Fremdherrschers, der zugleich das Bestehende durch seine kulturellen Eigenheiten erweitern will, immer einerseits Ägyptisierung, aber ebenso auch Integration des Eigenen/Fremden auf der anderen Seite. Dies bedeutet nicht das Reduzieren eines so komplexen kulturellen Phänomens wie des Archaismus auf ein dafür verantwortliches Ereignis (Fremdherrschaft). Im Gegenteil, diese offene Betrachtung des Phänomens Fremdherrschaft als Teil eines schon bestehenden, dynamischen Prozesses bietet durchaus eine geeignete Haltung dem Archaismus der Spätzeit gegenüber, d.h. statt eines linear-kausalen Entweder/Oder versuchen wir es auch hier mit dem dynamischen Sowohl/Als auch-Prinzip.

4.2.5.5 ELITARISMUS UND DIE REINHEITSVORSCHRIFTEN

Ein besonderes Merkmal der Spätzeit sind die im Vergleich zum Neuen Reich stärker detaillierten Reinheitsvorschriften, wie sie in den Tempelinschriften der Spätzeit explizit beschrieben werden. Dieser Hang zur religiös-reinen Existenz hebt die Abgrenzungsbestrebungen der ägyptischen Priester besonders hervor. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass Pije als frommer Gottesverehrer seine libyschen Gegner als unrein bezeichnet, denn es ging ihm ja ebenfalls um einen Abgrenzungsversuch, wenn auch auf hauptsächlich politischer Ebene trotz der genannten ethnischen Reinheitsmerkmale. Mit der Betonung auf Reinheit und kosmetischer Pflege des Körpers wird eine bestimmte Exklusivität erzeugt, die auf die herr-

schaftstragende Elite im Allgemeinen und die Priester im Besonderen zutrifft.[1457]

4.2.5.6 SPRACHE UND SCHRIFT

In der ägyptischen Spätzeit war nicht mehr das Beherrschen der Schreibschrift das entscheidende Merkmal für die Zugehörigkeit zur Elite wie in älterer Zeit, sondern weit mehr war es das Beherrschen von alten Sprach- und Schriftstufen, was ein exklusives Wissen garantierte. Mit der Einführung der neuen Demotischen Schrift auch als Schrift für literarische Texte erhöhte sich die Möglichkeit der Abgrenzung durch historisches Wissen, genauer über den Zugang zu ihm in alten Schriften. Die ersten belegbaren demotischen Texte, die uns erhalten geblieben sind, stammen aus der Anfangzeit der 26. Dyn. Dies bedeutet meiner Meinung nach, dass die Erfindung dieser Schrift bzw. die Notwendigkeit der Nutzung dieser Schrift noch während der 25. Dyn. stattgefunden haben muss. Durch das Denkmal Memphitischer Theologie wird deutlich, dass die Abgrenzung bzw. Defamiliarisierung in Ägypten auch über die Schrift demonstriert werden kann. Die Betonung des Handschrift-Charakters dieses Dokumentes ohne die Nutzung von hieratischen Zeichen gehört zu dieser elitären Tendenz (vgl. Kapitel 2.1.6). Es ist eben nicht eine Schrift, die jeder Gebildete kennt. Von daher finde ich die enge Verbindung zwischen dieser Schrift und der ältesten Annalen-Schrift als dem Medium, in dem historisches Wissen transferiert wird, mehr als plausibel. Mir geht es hier um die Bestätigung und Präzisierung der Befundes von Neureiter[1458], denn es war die 25. Dyn. und nicht die 26. Dyn., die diese Entwicklung beschleunigte. Noch deutlicher möchte ich die memphitische Phase der 25. Dyn., also die Zeit unter Schabaka, Schebitku und Taharka, verantwortlich machen für diese Entwicklung und für das, was sie an Implikationen (wie die archaisierende Sprache) mit sich bringt. Auch die spätere Erweiterung des Hieroglyphenschatzes in ptolemäischen Tempelinschriften zeigt uns die zunehmende Systematisierung des Wissens seitens der späten Priester, ebenso aber auch – und das ist wichtig in diesem Zusammenhang – ihren Hang zur Zurschaustellung bzw. zur gegenseitigen Beeindruckung.[1459]

4.2.5.7 LEGITIMATION

Das Legitimationsbedürfnis der Herrschafttragenden spielt zusätzlich, wie schon besprochen, eine große Rolle bei der Entstehung des Archaismus.

1457 Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 247.

1458 Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, S. 249.

1459 vgl. Neureiter, S.: op. cit., S. 250, Anm. 130.

Bei einer jeden machtpolitischen Veränderung ist es nämlich notwendig, den ursprünglichen Sinn von Herrschaftslegitimation an die neue Situation anzupassen, d.h. zu aktualisieren: „Das jeweilige Herrschaftssystem muss, wenn es sich anpassen oder als gegeben akzeptiert werden will, sich seinen Ursprung schaffen [...]. Erhalt der Ordnung bedeutet immer Erhalt der eigenen, elitären Ordnung“[1460], d. h. mit anderen Worten, dass sich vor allem die Priester (die Deutungsmächtigen) rechtfertigen müssen, indem sie den Ursprung (er)finden bzw. durch historisch belegbare wissenschaftliche Bemühungen Erklärungen für die jeweilige veränderte Situation liefern.

4.2.6 GEBURT UND ENTFALTUNG DES ARCHAISMUS SEIT DER DRITTEN ZWISCHENZEIT

Nach dem Ende des Neuen Reichs beginnt eine Epoche, die in der Ägyptologie als die Dritte Zwischenzeit bezeichnet wird. Man muss den heuristischen Charakter eines solchen Terminus ins Auge fassen, um die Gefahr der Periodisierung zugunsten eines angestrebten Ergebnisses zu vermeiden. Wie Rößler-Köhler ausdifferenziert, bildet der Übergang vom Neuen Reich zu der späteren ägyptischen Geschichte keinen kulturellen Bruch, so dass man von Kontinuität, trotz der qualitativen Änderung zwischen beiden Epochen, sprechen muss. So beginnt die Spätzeit nach Rößler-Köhler – heuristisch verstanden – direkt nach dem Ende des Neuen Reichs. Natürlich umfasst dieser Zeitraum verschiedene Epochen, es bilden sich aber innerhalb dieses Zeitraums allmählich bestimmte charakteristische Züge heraus, die sich besonders deutlich in der eigentlichen Spätzeit (also ab der 25. Dyn.) konstant zeigen.[1461] Dies gilt grob auch für die Entwicklung des Archaismus als kulturellem Phänomen, das in der Libyerzeit im Zuge der Veränderung der ägyptischen Kultur entstand und sich besonders deutlich in der 25. Dyn. – und dies wiederum bedingt durch den kuschitischen Sonderfall – entfaltete. Es gibt unterschiedliche ägyptologische Positionen, die die Entstehungszeit des Archaismus zu bestimmen versuchen. Besonders die Position von Redford und Leahy ist hier von Interesse. Sie versuchen, die Geburt des Archaismus auf die aristokratische – dies im Sinne des Zugehörigkeitsgefühls zur libyschen Oberschicht – und nicht religiös betonte dezentralistische Herrschaft der Libyer zurückzuführen.[1462] Hier ist bedeutsam, dass die Genealogien, die vermehrt aus dieser Zeit überliefert sind,

---

1460 Neureiter, S.: op. cit., S. 251.

1461 Rößler-Köhler, U.: Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung, GOF 21, 1991, S. XIII.

1462 Leahy, A.: The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation, in Libyan Studies 16, 1985, S.51-65.

auch meistens Genealogien von Mitgliedern eben dieser Elite, z.B. Priestern, waren. Dabei wird die über zahlreiche Generationen hinweg reichende Zugehörigkeit zu dieser Elite betont, um nicht etwa auf Amtsprivilegien und Machtteilhabe verzichten zu müssen. Abgesehen von der Gewichtung des historischen Wissens in diesem Rahmen lässt sich hier nun auch auf privater Ebene die Notwendigkeit der „neuen" Gestaltung von Vergangenheit erkennen, sodass die Gegenwart davon Nutzen haben kann. Dazu zählt z.B. die Auflistung von historischen Figuren wie Imhotep innerhalb der Kette der eigenen Vorfahren. In diesem Zusammenhang kann man also durchaus von einem veränderten Geschichtsbewusstsein in der Libyerzeit sprechen, das als Fundament diente für das, was sich später ab der 25. Dyn. und unter Einfluss der kuschitischen kulturellen Sondersituation entfalten sollte.

4.2.6.1 DER SONDERFALL DES KUSCHITISCHEN ARCHAISMUS

Während Der Manuelian den Archaismus als sprachliches Phänomen sieht, betrachtet Török den Archaismus als narratives Phänomen. Er fragt insbesondere in Bezug auf den kuschitischen Archaismus, wie man ihn wohl erfassen könnte. Um diese Frage zu beantworten, muss die Sprache der Kuschiten bzw. ihr Umgang mit der ägyptischen Sprache genauer betrachtet werden, desgleichen, wie sie ihre Ziele in sinnvolle Sprachgebilde umgesetzt haben. Mit Gestaltung von Sprachgebilden ist hier die strukturierte sequenzielle Narrativität von kuschitischen Texten weit mehr gemeint als etwa der rein syntaktische Satzbau, der ja in Bezug auf den Archaismus in der Ägyptologie mehr Beachtung fand. Das Folgende entspricht Töröks Ausführungen.[1463]

Die meroitische Sprache war mindestens seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. im Nord-Butana-Gebiet ohne Zweifel die gesprochene Sprache der Kuschiten und dann seit der 2. Jhd. v. Chr. die Amtsprache des meroitischen Reiches. In Ober- und Unter-Nubien war zusätzlich die nubische Sprache diejenige Sprache, mit der die Menschen im Alltag kommuniziert haben. Erst ab dem 8. Jhd. n. Chr. wurde sie zu einer Schriftsprache (christliche Epoche in Nubien). Ob sich die Kuschitische Elite der ägyptischen Sprache im Alltag bediente, darf bezweifelt werden, denn einige Spuren der Muttersprache (meroitisch bzw. nubisch) der Schreiber und Redakteure von kuschitischen Tempel-Inschriften sind in den eigentlich ägyptischen Texten nachgewiesen. Bei diesen Texten handelt es sich ansonsten um die traditionelle Sprache des Neo-Mittelägyptischen, die generell für Tempel- und

1463 Török, L.: The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization, in: Handbuch der Orientalistik HdO, 1. Abteilung der Nahe und Mittlere Osten, Band 31, Leiden 1997. S. 52.

Königs-Inschriften verwendet wurde, nicht aber um die neuägyptische oder die spätere demotische Sprache.[1464] In Kusch selbst fehlt es allerdings an nicht-königlichen oder -religiösen Texten, die in der altägyptischen Sprache geschrieben wurden, was den besonderen Gebrauch des Ägyptischen in Kusch zusätzlich betont.

Die literarischen Zitate, die sich in den königlichen Inschriften der Kuschiten häufen, verweisen auf Nutzung reichhaltiger Archive mit ägyptischer Literatur. Anhand der Analyse einiger monumentaler Texte konnte man feststellen, dass diese Texte (auf Stein in Hieroglyphen gemeißelt) von hieratischen – oder sogar demotischen – Vorlagen aus Ägypten kopiert wurden. Da die ägyptische Sprache nur in der königlichen-religiösen Sphäre von Kusch benutzt wurde, war man also auf ausführliches ägyptisches Archiv-Material angewiesen.[1465] Dabei spielen Zitate und intertextuelle Verweise eine große Rolle in der Struktur kuschitischer sprachlicher Konstrukte in ägyptischer Sprache, was nur bedeuten kann, dass die Intertextualität der kuschitisch-ägyptischen Texte einen Sonderstatus besaß und man keine lineare Übertragung von Zitaten benutzte, sondern vielmehr vorhandene Phraseologien und ausdrückliche sprachliche Gebilde kreativ umsetzte. Die Konsequenz für eine derartige Praxis ist die besondere Hervorhebung des Kontextes, aus dem solche Texte entstanden sind, denn dieser ältere Kontext lässt erst die intertextuellen Verweise und ihre Absicht verständlich werden, viel mehr als der Intertext selbst. Die Mehrheit der kuschitischen Königsinschriften sind zusätzlich Texte, die man als historische Texte bezeichnen kann. Historisch meint hier jedoch nicht retrospektivische Betrachtung von Ereignissen und Personen aus der Vergangenheit, sondern die Verewigung und Vergegenwärtigung der aktuellen Ereignisse in die Zukunft hinein. Török betont dabei die Verbindung zwischen der Wahl der ägyptischen Sprache für die königlichen Inschriften der Kuschiten und deren politischem Image bzw. ihrer Königsideologie, wobei diese Texte durchaus für ein größeres Publikum gedacht waren: Viele Indizien verweisen nach Török darauf, dass sie z.B. rezitiert und übersetzt bzw. sogar dramatisch aufgeführt wurden. Solche Texte dienten der Verfestigung der Königsideologie, indem der König in ihnen als Hüter gegen die Chaos-Mächte, der die Ordnung verbreitet, dargestellt wurde. Die Inhalte dieser Texte gehören also nicht etwa zu einer Art Geheimwissen des Königs – wie die Memphitische Theologie –, sondern sie stellen die monumental veröf-

---

1464 Für den demotischen Einfluss auf die spätnapatanischen Inschriften vgl. Quack, F. J.: Beiträge zum Peripherdemotischen, in Bács, T. A. (ed.): A Tribute to Excellence. Studies offered in Honor of Ernö Gaál, Ulrich Luft, László Török, StuAeg XVII, Budapest 2002, S. 393-403.

1465 Török, L.: The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization, in: Handbuch der Orientalistik HdO, 1. Abteilung der Nahe und Mittlere Osten, Band 31, Leiden 1997, S. 54.

fentlichte (ewige) Rolle des Königs als Sonnengott auf Erden dar und bedienen sich der alt-überlieferten Form der Königsnovelle als narrativer Form der Königsideologie aus Ägypten, vermischt mit anderen Elementen wie z. B. den magischen Dekreten der Dritten Zwischenzeit oder Expeditionsberichten, Reiseerzählungen und Eroberungsberichten.

4.2.6.2 DAS KUSCHITISCHE GESCHICHTSBEWUSSTSEIN

Im Falle von Taharkas Inschrift (Kawa IV) wird der historische Sinn der Kuschiten deutlich: In der Geschichte des Paktes zwischen Alara (dem nicht-königlichen Vorfahren des Taharka) und dem Gott Amun kommt das modulierte bzw. weiterentwickelte Modell der Gotteswahl als legitimierende wechselseitige Ermächtigung, wie wir es aus der ägyptischen dritten Zwischenzeit kennen, ausführlich zur Sprache. Neu ist hier aber (im Sinne von kuschitischer Erneuerung) die historische Kausalität, auf die man im Text anspielt. Dieses „kuschitische Verständnis der Geschichte" führt nach Török jedoch dazu, dass sich Thronberichte, Annalen, militärische Beschreibungen und Kriegstagebücher in einem Text mehr oder minder wild vermischen. Ich denke allerdings, dass es sich auch hier um dasselbe Phänomen handelt wie in der Pije-Stele oder auch in der Memphitischen Theologie und benutze deshalb dafür den Begriff „blurred Genre" wie er in der Postmoderne zu finden ist. Es ist dies ein Begriff, der meiner Meinung nach die Sondersituation der Kuschiten gerecht beschreibt mit ihren kulturellen Verschiebungen bzw. der Heterogenität ihres kulturellen Umfeldes, kurz mit all dem, was sie zu diesen Mischformen kultureller Darstellungsmedien geführt hat, zumal ihre Bemühungen durchaus eine deutlich intensivere assoziationsreiche und multireferenzielle Sprache in den Texten zum Ergebnis hatten.

Ab der kuschitischen Zeit kommt es also zu einem veränderten Geschichts- bzw. Kulturbewusstsein, das die historische Tiefe Ägyptens mit einbezieht und sich in allen Bereichen literarisch wie künstlerisch ausdrückt. Assmann erklärt das gesteigerte Interesse an der Vergangenheit als den Versuch der Selektion aus einem bestimmten Paradigma möglicher Optionen: „dadurch gewinnen die Botschaften eine reflexive Dimension".[1466] Er betont die stilistische Bedeutung dieses Phänomens, denn es würden nicht nur bestimmte Themen oder Motive präsentiert, sondern auch der Bezug zur Vergangenheit insgesamt wurde als stilistisches Merkmal sichtbar gemacht, dies mit einem qualitativen und quantitativen Unterschied zwischen dem traditionellen Vergangenheitsbezug älterer Zeit und dem Archaismus der 25. und 26. Dyn., sodass der letztgenannte die Be-

1466 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 375.

zeichnung Renaissance verdiente. Die Erhebung der historischen Tiefe Ägyptens zu der Kategorie normativer Vergangenheit bezeichnet Assmann als kulturelle Revolution.[1467] Assmann beschreibt dann im Zuge der eklektischen, aber gezielten Nachahmung alter Vorbilder die Gesellschaft der Spätzeit Ägyptens wie folgt: „das bedeutet, dass man sich weder im Bürokratismus des Alten, noch im Loyalismus des Mittleren, noch in der höfischen Gesellschaft des Neuen Reiches wieder erkennt, sondern im Leitbild des ‚Patrons', des innengeleiteten, selbstverantwortlichen Magnaten, der in Zeiten der Krise seinen Zuständigkeitsbereich am Leben erhält".[1468] Dies bedeutet nicht die Identifikation mit einer bestimmten Epoche der Vergangenheit generell, sondern die gezielte oder sogar erforschte Findung einer lebensweltlich aussagekräftigen ähnlichen Situation oder Figur, die das Leben mit dem Sinngehalt der Erfahrung alter Zeiten erfüllen konnte. Die Entdeckung der historischen Vergangenheit ab dieser Zeit (25. Dyn.) teilt Ägypten mit anderen Völkern der Alten Welt[1469], und dieser Durchbruch des historischen Bewusstseins wird durch den Mythos als fundierende Vorgeschichte der Existenz der Götter in der historischen Realität und ihrer Wirksamkeit in menschlichen Sphären verankert. Hier kann man den theologischen Aspekt dieser kulturellen Revolution erkennen, denn die identitätstiftende Funktion der Vergangenheitsfindung ist dem Schöpfungsakt gleich. Der Archaismus der Spätzeit – so Assmann – ist die „Ausdrucksform einer Art aristokratischen Kulturbewusstseins", der elitäre Charakter des „zitathaften Lebens" ist unverkennbar. Die Oberschicht versteht sich „als Repräsentanten der ägyptischen Kultur nach außen, gegenüber Assyrern, Griechen und Persern".[1470]

Assmann stellt das Denkmal Memphitischer Theologie als das erste Denkmal vor, in dem dieses kulturelle Phänomen deutlich zur Sprache kommt. Das kulturelle Programm des Denkmals verstehe sich als die Wiedererweckung uralter Vergangenheit bzw. als die Wiedergeburt des Alten Reichs. Es besteht kein Zweifel – so Assmann – an der produktiven Rezeption von alten Gedanken in diesem Text, unabhängig von seiner umstrittenen Datierung. Der Text sei die mythologisch-erinnernde Verarbeitung der Reichseinigung; er ist aber nach Assmann auch der Beweis für die Intensität und die Neuartigkeit des Vergangenheitsbezugs der Kuschiten. „Er gibt Aufschlüsse über die erinnerte Vergangenheit wie über die Gegenwart, in der solche Erinnerungen wichtig wurden und aus deren Bedürfnissen und

1467 Assmann, J.: op. cit., S. 377.

1468 Assmann, J.: op. cit., S. 378.

1469 Assmann, J.: op. cit., S. 379.

1470 Assmann, J.: op. cit., S. 382.

Bedingungen heraus diese Vergangenheit ge- und erfunden wurde"[1471] Damit wird Urgeschichte rekonstruiert, indem die Herrschaft der Götter und die Zeitspanne von der Schöpfung bis zur historischen Herrschaft des Horus-Pharao beschrieben bzw. historisch begründet wird. Dieses Geschichtsbild ist das Ergebnis der archivarisch-antiquarischen Studien der Gelehrten in der 25. Dyn. unter König Schabaka, der als der eigentliche (Wieder)-Vereiniger der beiden Länder zu verstehen ist. So muss man sein Bestreben, an den Glanz der memphitischen Tradition anzuknüpfen, als eine Version der kulturellen Erneuerung Ägyptens verstehen.[1472] Auch ist die Sonderstellung der Sprache in diesem Text auffallend, nicht nur auf der Ebene ihres Assoziationsreichtums und der Kryptographie, sondern auch auf der inhaltlichen Ebene. So wird z.B. die Rolle vom Herz und der Zunge in der Schöpfung als ein Akt der Artikulation beschrieben: „die Zunge vokalisiert die Begriffe, die vom Herzen erdacht und von der Hieroglyphenschrift in sichtbare Form gebracht werden".[1473]

D. h. allein das Zur-Sprache-Bringen der göttlichen Gedanken bzw. der Akt der Namensgebung für Gottes Geschöpfe ermöglicht und vervollkommnet ihre Existenz im historischen Dasein. Dies bedeutet zugleich, dass auch Archaismus als sprachliche Umsetzung von schon Bestehendem zunächst einmal die Wiederholung der Schöpfung bzw. deren Vollendung ist, beinhaltet aber gleichzeitig seine Komponente als sinnstiftende und identitätsgebende Erneuerung der menschlichen Existenz. Hier wird Schöpfung nicht einfach wiederholt, sondern aktualisiert, und die Historisierung der Götter auf der einen Seite bedeutet die Mythisierung der Geschichte auf der anderen Seite. Archaismus ist damit die intellektuelle Sinnfüllung des Risses zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Assmann betont, dass die Bedeutung, die der Text des Denkmals den Hieroglyphen zuschreibt, darauf hinweist, dass diese Schrift bereits ein sakrales Medium darstellt, in das nur intellektuelle Theologen eingeweiht waren.[1474] Dies erklärt meiner Meinung nach auch die schon festgestellte elitäre Abgrenzung im Denkmal Memphitischer Theologie der demotischen Schrift gegenüber. Das Denkmal gibt den Versuch einer kulturellen Erneuerung durch einen zukunftweisend wirkenden Rückbezug auf die ältesten möglichen Quellen wieder, wobei im

1471 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 383.

1472 Assmann, J.: op. cit., S. 387.

1473 Assmann, J.: op. cit., S. 391.

1474 Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 392; ders. Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das „Denkmal memphitischer Theologie" als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in: Kratz, R. G., Krüger, T. (Hrsg): Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld, Göttingen 1997, OBO 153, S. 125-139.

Zentrum dieser Erneuerung das Interesse liegt, „die Heiligkeit des Landes und seiner sakralen Zentren wiederherzustellen“.[1475]

4.2.7 ERGEBNIS

Erkennbar wurde die Archivarbeit der Intellektuellen in der 25. Dyn. (Priester und Schreiber) als bewusste, aktive Erforschung in die Vergangenheit hinein. Natürlich war dies jeweils situationsgebunden und aus der Gegenwart heraus motiviert, setzt aber voraus, dass es nicht nur Traditionsbewusstsein gab, sondern noch mehr historisches Bewusstsein, das sich – auch wenn es sich wie im Falle der memphitischen Theologie um eine Täuschung handelt – aktiv artikulieren wollte. Die Entwicklung eines Phänomens wie des Archaismus ist mit Sicherheit ein dynamischer Prozess, der sich langsam entfaltet und nach seinem Höhepunkt wieder abfallen bzw. erstarren kann. Diese dialektische Bewegung aber erlaubt uns nicht, dieses Phänomen ausgehend vom Endstadium insgesamt als rückschrittliche Starrheit bzw. als das Ergebnis eines Missverständnisses zu verurteilen. Auch der Versuch, eine Ursache für diese Entwicklung zu finden, wird – ob mit Theoriebezug oder nicht – immer interpretativ bleiben. Was meiner Meinung nach deshalb im Mittelpunkt unseres Interesses stehen sollte bzw. was wir tatsächlich feststellen können (in diesem Punkt beschränkt sich meine Sicht nicht auf die Archaismus-Problematik allein, sondern umfasst generell meine Auffassung von der Historischen Grundsituation[1476]) bleibt die Frage danach, „Wie“ dieses Phänomen entstanden ist. Die „Dichte Beschreibung“ ermöglicht dabei, das Phänomen als Forschungsgegenstand und gleichzeitig als Geisteshaltung zu betrachten. Die „Poetik der Kultur“ ist ein dynamischer Prozess, der immer parallel zu den Ereignissen mitschwebt und der auch währenddessen stattfindet, d. h. neu gestaltet wird. In der Beschreibung eines solchen Prozesses darf und soll die wechselseitige Beeinflussung des zu Untersuchenden mit seinen Rahmenbedingungen hervorgehoben werden. So sind alle Elemente miteinander verzahnt. Das historische Bewusstsein in der Spätzeit beginnt als Wissensdemonstration einer Elite, die ihre Fähigkeiten gebraucht fühlt bzw. sie als notwendig erachtet. Ägypten, polarisiert zwischen Herihor und Smendes, erfährt erstmals die historisch-genealogische Begründung von Zugehörigkeit. Gotteseinmischung in das Geschehen (Orakel und Gottesstaat), die Amtseinsetzung von Priestern aufgrund ihrer familiären Verbindung über Generationen hinweg und die Zugehörigkeit zu einer Elite bzw. einem lokalsäkularen Herrscherhaus, dies alles wird – wenn nicht durch Findung dann

1475 Assmann, J.: op. cit., S. 394.

1476 zur Historischen Grundsituation vgl. Baßler, M.: New Hisoricisim, S. 11.

durch Erfindung der Vergangenheit – gerechtfertigt. Die Kuschiten bilden dann einen Sonderfall, was den Bezug zur Vergangenheit angeht: Die ägyptisierte imperialistische Elite von Kusch begründet – besser noch maskiert – ihren Machtsanspruch über Kusch und Ägypten mit der beiden gemeinsamen, alten Geschichte. Die in jeder Hinsicht widersprüchliche Situation der Kuschiten erfordert dazu aktive wissenschaftliche Bemühung, einerseits um die ehemalige Kolonie Kusch nun als Retter aus dem Süden darzustellen und andererseits um der ehemaligen Kolonialmacht Ägypten wenn nicht einen sekundären, dann aber mindestens gleichen Status wie Kusch zu verleihen. Der inner-kuschitische Konflikt verkörpert sich besonders bei Schabakas Wechsel der Hauptstadt nach Memphis im Norden und erfordert deshalb wiederum eine historische Begründung. Dieses Mal wird die historische Begründung gezielt aus der Epoche des memphitischen Alten Reichs übernommen und erstmals auch die Vermischung des Herrschaftsdiskurses mit dem Wissensdiskurs deutlich (mythische Herrschaft der Götter mit der historischen Herrschaft des Königs auf Erden). Z.B: in der Memphitischen Theologie wird die wissenschaftliche Erforschung der Vergangenheit und das Belegen-Wollen/das Zitieren-Wollen von Mythen als historische Ereignisse betrieben. Hier erreicht der Archaismus als Wissensdemonstration der Elite seinen Höhepunkt und beginnt dann mit dem Übergang von der 25. zur 26. Dynastie eine neue Phase seiner Entwicklung, nunmehr als Mode bzw. Massenproduktion mit all den negativen Konnexionen, die öfter in ägyptologischen Arbeiten mit Archaismus in Verbindung gebracht werden. So unterscheidet etwa B. V. Bothmer im Rahmen seiner Beschäftigung mit Rundplastik und Flachbildkunst der Spätzeit zwischen archaisierender Tendenz (der 25. Dyn.) und archaistischer Tendenz (seit der 26. Dyn.).[1477]

1477 Bothmer, B. V.: Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B. C. to A. D. 100, Brooklyn 1960, S. XXXVII; auch Der Manulelian, P.: Prolegomena zu saitischen „Kopien“, in: SAK 10, 1983, S. 234.

4.3 HYBRIDE REPRÄSENTATION

4.3.1 DAS PROBLEM DES „BLURRED GENRE"

Dank der Beschreibung des Herrschaftsdiskurses und des Vergangenheitsbezugs im Alten Ägypten und der Überlappung beider bzw. ihres Ineinander-Geflochten-Seins während der kuschitischen Herrschaft, ist es meiner Meinung nach erlaubt, von einer Sonderstellung der Kuschiten innerhalb der ägyptischen Kultur generell und im Speziellen in der Spätzeit zu sprechen. Die Notwendigkeit für eine Erneuerung in dieser Zeit wurde in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt. Vieles musste neu definiert werden, und Herrscher und Intellektuelle waren gleichermaßen an diesem Prozess der Selbstfindung beteiligt. Das Ergebnis dieser Bemühungen war eine „Inszenierung der Macht" innerhalb einer wissenschaftlich/historisch begründenden Repräsentation, die einerseits die Verwurzelung in der Vergangenheit suchte, andererseits eine assoziations- und facettenreiche, zugleich aber gewollt unscharfe, verschwommene Form annahm. Genau diese Form soll hier untersucht werden. Die traditionellen Schreibgattungen Ägyptens, auch wenn sie nicht in modernem Sinne kanonisiert und in der Ägyptologie umstritten sind, bilden in sich Sinnkomponenten: Wenn beispielsweise in einem Kaufvertrag auch die Form bzw. Phraseologie eines Gebets verwendet wird, bedeutet das, dass ein Teil der Botschaft dieses Vertrages nicht nur die Tatsache des Kaufens, sondern auch die Anwesenheit Gottes bei der Erstellung dieses Vertrages betont, bzw. heißt nichts anderes als die Übertragung einer religiösen Prägung auf einen juristischen Tatbestand.

In der kuschitischen Epoche und besonders in deren Anfängen während des so genannten Ägyptisierungsprozesses spielte der Zwang zum Belegen eine große Rolle, denn es mussten ägyptische Bezüge auch für alles, was nicht aus der ägyptischen Tradition stammte, gefunden werden. Unter Schabaka wurde die Situation noch komplizierter, denn jetzt waren es nicht mehr nur die ägyptischen Gelehrten, die durch die Authentizität des kuschitischen Vorhabens überzeugt werden mussten, sondern es war auch die konservative kuschitische Elite, die im wahrsten Sinne des Wortes gewonnen werden musste, obwohl sie ja Anteil am Ägyptisierungsprozess hatte. Zusätzlich war es auch nicht mehr der Bezug zum traditionell-thebanischen Ägypten – für die Kuschiten stand ja vor allem die thebanische Prägung im Vordergrund – der hergestellt werden sollte, sondern vielmehr der Bezug zu dem älteren memphitischen Ursprung, der wiederhergestellt/revitalisiert werden musste. Da jede Erweiterung der Kommunikationspartner auch die Erweiterung der Botschaft bedeutet, hieß dies für Schabaka, dass die Bot-

schaft, die zu senden war, vielschichtiger wurde. In einer solchen Zeit der Neuorientierung bzw. der Wertkrise konnte dann eine „Gattungsform“ entstehen, die man als „blurred Genre“ bezeichnen mag. Hierbei wurde eklektisch auf all die in Frage kommenden Schreibtraditionen angespielt, und ein jeder Versuch der Selbstfindung war vor allem Selbstüberzeugung. Gleichzeitig wurde diese maskierte Selbstüberzeugung durch Fachkollegen (hier: kuschitische Theologen) geprüft, die solche eklektisch-historisch begründenden Unternehmungen schon gut kannten. Umso vorsichtiger und aufwendiger wurde deshalb die memphitisch/kuschitische Historien- Begründung unter Schabaka betrieben. So führte auch die diskursive Inszenierung der Macht zu einer Macht der Inszenierung, die in ihrer Stützung auf bzw. Anlehnung an vergangene, traditionell ungetrübte, also reine[1478] und beständige Repräsentationsformen eine neue Mischform entstehen ließ. Im Spannungsfeld zwischen Erneuerung und Wiederfindung entstand so unter dem Druck der Notwendigkeit eine neue, allzeit anpassungsfähige Ausdrucksform, die sich der immer währenden veränderten Identitäten anpasste, und die man in Anlehnung an die „travelling theory“ von E. Said als instabile inhomogene Darstellungsform, die die Wertorientierungskrise der Zeit wiedergibt, und damit als wandernde Gattung oder „blurred Genre“ bezeichnen kann. Hier wurde die in ägyptischer Schreibtradition ohnehin vorhandene Unschärfe bewusst genutzt und bis zu ihrer Grenze ausgeführt, sodass diese Unschärfe in der kulturellen Repräsentation die geeignete Repräsentationsform schlechthin wurde. Hier ist das kulturelle Bewusstsein gemeint, das die gewollte, aufgeklärte kontingenzbewältigende Kraft darstellt, die absichtlich und freiwillig die eigene Verortung, Abgrenzung und Inszenierung betreibt. Sie ist affiliativ im Sinne von E. Said (Selffashioning) im Gegensatz zu dem filiativen, ganzheitlichen, organischen Naturzustand. Der Prozess des Bewusstwerdens, wie ihn Kulturwissenschaftler in Bezug auf die europäische Renaissance seit Rousseau beschreiben, gilt als ein Prozess, der von der Natur hin zur Kultur führt. Ähnlich ist er dem Prozess, wie er sich in der ägyptischen Spätzeit entwickelte und seinen Höhepunkt in der 25. Dyn. erfuhr. Die Ausdrucksform dieses Bewusstwerdens ist die vorher genannte, gewollt unscharfe Repräsentation. Diese Repräsentationsform ist nicht nur diffus, sondern auch ästhetisch, denn sie gibt die dynamische, unabgeschlossene Erzeugung eines Gefühls von organischer Einheit und von bewusstem Ungetrübt-Sein wieder. So können die Adressaten ihre Wünsche und Erwartungen in diesen unabgeschlossenen Prozess mit einbringen und sich zugleich neu (er)finden.

1478 So kann man das Bestreben Pijes nach einem reinen Herrschaftsdiskurs als das Bestreben nach einem ungestörten, seit der Schöpfung linear und natürlich gewachsenen „Geweiht-Seins“ verstehen.

Dieses komplexe Gebilde des „blurred Genre“ unter Pije und Schabaka wird im Folgenden in seine Sinnkomponenten zerlegt, sodass im Laufe der Beschreibung von „reinen Gattungen“ gerade die Vielschichtigkeit und das Geteilt-Sein der Botschaft herausgearbeitet werden kann.[1479]

Wir befinden uns mit den beiden Texten von Pije und Schabaka in einer priesterlichen Sphäre, was nicht bedeutet, dass es dabei nur um religiöse oder rituelle Angelegenheiten geht, sondern das Ganze spielt sich in einer „Midzone“ ab, die ebenso administrativ-juristisch wie theologisch-historisch agiert und in deren Mittelpunkt die Person des Königs steht. Der König als der Erhalter der Schöpfung erfüllt mit seiner Rechtsprechung eine juristisch administrative Aufgabe, verkörpert aber auch gleichzeitig die schöpferische Macht des Gotteswortes. Hier werden bewusst die ohnehin nicht klar getrennten Grenzen zwischen königlichen Dekreten, Orakeln und Götterdekreten benutzt, um die schon in Frage gestellte königliche Rolle Gott gegenüber und die Rolle, die die Wissenselite dabei spielt, neu darzustellen, d. h. zu repräsentieren. Wissen ist jetzt nicht mehr das Privileg der Könige, sondern Gott offenbart sich nunmehr auch all den anderen Wissenden, sowohl in der Gegenwart als auch in der Vergangenheit, wobei dieses Wissen immer wieder erarbeitet werden muss. Die Vorstellung von einem historischen Gott, dessen Wirken in Raum und Zeit spürbar und verifizierbar ist, bedeutet nämlich zugleich, dass das Wissen um das Göttliche insbesondere mit der Fähigkeit des Erforschens, des Belegen-Könnens verbunden wird. Das Historischwerden von Gott bedient sich hauptsächlich des Mediums der Sprache. Der Ausspruch als die physische, konkret-historische Verkörperung der verborgenen Gedanken in einem Prozess der Selbsterkennung, die den Schöpfungsakt motiviert (Gott wollte erkannt werden bzw. sich selbst erkennen, sehen, spüren und finden), deshalb musste er in der Urmaterie eine Form annehmen bzw. das in der Vorschöpfungsphase nicht vorhandene Raum-Zeit-Gefälle auslösen, damit der Prozess der Konkretisierung Gottes in Gang gesetzt werden konnte. Die Selbsterkennung als Motivation der Schöpfung, wie sie auch aus anderen religiösen Traditionen, z. B. beim Sufismus oder dem Gnostizismus bekannt ist, ist eine Form des Aus-Sich-Herauskommens, um sich von außen betrachten zu können. In diesem Zusammenhang ist die Erschaffung des Menschen als Nachfolger Gottes auf Erden zu verstehen und genauso ist die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit der Menschen zu ihrem Schöpfer zu sehen. Von daher wird gerade historisches Wissen zunehmend das geeignete Medium, in dem

1479 Dies geschieht auch in Anlehnung an Ginzburg, C.: Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst, Berlin 2002, hier wird der Entstehungsprozess eines neuen Sinngebildes beschrieben, sodass nach Kenntnis der Quellen im Umfeld des Textes der individuelle Charakter bzw. die Eigenheit des Verfassers in der Prozesshaftigkeit hervorgehoben werden kann.

man Gott auf Erden erfährt und nachweisen kann. Nach wie vor ist der König zwar der Vertreter Gottes auf Erden, aber nicht mehr der Erbe bzw. die Verkörperung der filiativen Nachkommen der Götter, da der Begriff Erbe eine neue Deutung in diesem Prozess erfahren hat[1480]. Der König ist jetzt eher der Auserwählte, der durch Gottes Wirken im Diesseits bevollmächtigt wurde, um Gottes Willen umzusetzen, zu vollziehen bzw. auszusprechen. Gotteswort schriftlich zu erfassen, zu gestalten und zu transformieren ist dagegen nun die Aufgabe der Wissenselite, die somit ihren Anteil an der Macht bzw. ihre Fähigkeit, die Macht mit begründendem Wissen zu versorgen, demonstrieren und als unerlässliches Element der Legitimation inszenieren kann. In Anlehnung an die Orakelpraxis könnte man diesen Kreislauf wie folgt beschreiben: Gott in seiner verweilenden Form spricht (*ḏd*), der König als Bevollmächtigter und als Erscheinungsbild Gottes befiehlt (*wḏ*), das Gesagte durchzuführen, und die Priester formulieren dieses Wissen legalisierend aus und lassen es für die Ewigkeit im Wort erscheinen (*ẖʿ*). Das Ganze findet an der Schwelle zum Sakralen Raum statt.[1481]

Orakel als das Medium, mit dem die Götter sich ins historische Geschehen einbringen, ist somit vom juristisch-politischen königlichen Bereich nicht weit entfernt.[1482] Hier ist eine Gottheit die juristische Instanz, auf die das Dekret sich beruft, und so wird das Wissen um das Göttliche und dessen Einwirken im historischen Dasein demonstriert.[1483] Jansen-Winkeln argumentiert, dass die Orakelpraxis der Spätzeit die Fremdherrschaft erleichtert bzw. legitimiert.[1484] Orakel ist deshalb im Gegensatz zum Götterdekret – so Luft – im politischen Diesseits angesiedelt[1485], es wird etwa verwendet zur Amtseinsetzung.[1486] Diese Kombination also zwischen dem politischen Eingreifen Gottes und der Amtseinsetzung wurde auch im Sakralen Raum bzw. auf Tempelwänden im Hinblick auf die Zielgruppe veröffentlicht.[1487]

1480 Bereits in der Pije-Stele wurde die affiliative Erbberechtigung legalisiert, vgl. z.B. die Rede des Padiese, in der er Pije sein eigenes königliches Erbe anvertraut und auch den anderen Mitgliedern der ägyptischen Königshäuser genau diese Handlung empfiehlt.

1481 Römer, M.: Das „Gesicht" des Orakelgottes, in: SAK 31, Hamburg 2003, S. 283-288.

1482 Jansen-Winkeln, K.: Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie, in: GM 157, 1997, S. 49-74.

1483 Römer, M.: Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reichs. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen, ÄAT 21, Wiesbaden 1994.

1484 Jansen-Winkeln, K.: Die Fremdherrschaft in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr., in: Orientalia 69, 2000, S. 1-20.

1485 vgl. Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung, StudAeg. IV, Budapest 1978, S. 20.

1486 vgl. Luft, U.: op. cit., S. 21.

1487 vgl. Luft, U.: op. cit., S. 23.

Bei den Götterdekreten, die ja mit dem Orakel verwandt sind, allerdings formal eine einfachere Struktur als die Orakel-Texte aufweisen, lässt sich nun nach Römer ebenso feststellen, dass in ihnen Gott als derjenige, der spricht (*ḏd*), auftritt und nicht als derjenige, der befiehlt (*wḏ*).[1488] Dieser Befund lässt sich meiner Meinung nach durch die Betonung des schöpferischen Ausspruchs Gottes, der die Form eines Befehls des stellvertretenden Königs annimmt, erklären. D. h. auch hier spricht Gott und der König befiehlt die Umsetzung.[1489] So gesehen ist ein Götterdekret je nachdem als Testament, Dekret oder Orakel zu verstehen.

Goedicke versteht das im diesseitig-königlichen Bereich erscheinende *wḏ* als die reine Kodifizierung eines vorherigen verbalen Vorganges, der „als der eigentliche rechtschöpferische Akt“ zu betrachten ist.[1490] Deshalb sind Dekrete in der Regel erzählend, berichtend, d. h. nicht in der Ich-Form verfasst, denn die Verwendung der Phrase „Seine Majestät“ oder der König XY verdeutlicht den Berichtscharakter eines Augenzeugens und nicht den Wortlaut einer persönlichen Rede.[1491], d.h. die Aussage ist schon rechtskräftig mit dem Zeitpunkt des (königlichen) Ausspruchs. Deshalb auch benötigt man in einem Dokument die Erwähnung des Moments des Aussprechens des königlichen Befehls, um das Inkrafttreten dieses Dokumentes schriftlich festzuhalten. So ist das Schriftstück eine Art Beweismittel bzw. Träger der königlichen Verordnung. Ich möchte in dieser Vorstellung einer Tradierungskette (Kopie aus Stein von einer Papyrusvorgabe, deren Text wiederum direkt aus königlichem Mund kommt) noch einen Schritt weiter zurückgehen, und zwar bis zum Gotteswort: D. h., dass nunmehr Gotteswort das ist, auf was man sich beruft, der König allein eine Art „Realisation“ darstellt, die dieses Wort erstmals diesseitig umsetzt, während Ausführung und Verewigung des Inhaltes in den Händen Dritter und Vierter liegt.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass das Denkmal Memphitischer Theologie und die Siegesstele des Pije prinzipiell unterschiedlichen Gattungen angehören, die im Rahmen der altägyptischen königlichen Schreibtradition ihre Wurzeln haben. Im Falle der Pije-Stele ist es zunächst die traditionsreiche Gattung der Königsnovelle, die hervorsticht. Im Falle der

---

1488 Vernus, P.: Les „décrets“ royaux (*wḏ-nsw*): L'énoncé d'auctoritas comme genre, in: Schoske, S. (Hrsg.): Geschichte, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Nachbarkulturen, Akten des 4. Internationalen Ägyptologen-Kongresses, München 1985, SAK Beihefte 4, Hamburg 1991, S. 239-246; vgl. auch Valbelle, D (Hrsg.): Le Décret de Memphis, Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette, Paris 2000, S. 67-90.

1489 vergleichsweise wie im Koran Sure 36, Vers 82: „wenn er was will, dann sagt er, es sei, und so wurde es“.

1490 Goedicke, H.: Königliche Dokumente, Äg. Abh. 14, S. 16; Urk. I, S.12.

1491 Goedicke, H.: op. cit., S.236.

Memphitischen Theologie ist dies jedoch komplizierter, denn wie in den vorangehenden Abschnitten deutlich wurde, ist der Text ein Unikat, dessen „Sitz in der Literatur“ genauso wie sein „Sitz im Leben“ höchst umstritten ist. Dieser Text als Problemtext bildet die Bruchstelle in den kohärent wirkenden „Gattungen“ der Königsinschriften, die wir als Fenster nutzen wollen, um mehr über die Art und Weise zu erfahren, die die Redakteure auf die Memphitische Theologie angewandt haben, um eine theologische Neuerung, die man von einem politischen Sonderfall nicht trennen kann, als in der ägyptischen Tradition verwurzelt erscheinen zu lassen. Politisch waren die neuen Herrscher aus Kusch nicht mehr zu leugnen, sie saßen ja sogar schon in Memphis. Theologisch aber war es die Aufgabe, wie man die Schöpfungsmacht als die höchste politische Instanz, die sogar über die Machtübertragung und Legitimation des Königs entscheidet, darstellen konnte, ohne allein auf die übliche Orakelpraxis in der Amtseinsetzung von Priestern im Tempel abzuheben. Gottesergebenheit sowie das historische Bewusstsein in Form von genealogischen Filiationsketten waren die seit der 20 Dyn. am meisten anerkannten und angewandten Begründungen für die Amtseinsetzung von Priestern.[1492] Sie sind aber auch als zwei wichtige Merkmale der Spätzeit überhaupt zu betrachten. Neu ist nunmehr die Verbindung zwischen Gottesergebenheitsprinzip und historischem Bewusstsein im Falle des Königs Schabaka. Die Rolle des Sohnes, des Erbprinzen, musste neu definiert werden, selbst das Erbe als solches und die Thronbesteigung gewannen neue Assoziationskomponenten in diesem Zusammenhang. Notwendig dafür war eine neue Form der Geschichtsschreibung. Hier ist festzustellen, dass die Memphitische Theologie nicht nur das Kontrastprogramm zur Pije-Stele ist, sondern sie ist deren Verlängerung bzw. die Fortsetzung des Versuches, die kuschitische Herrschaft in Person des Königs gemäß und innerhalb der ägyptischen Tradition zu verankern.

Schon seit der Ramessidenzeit ist der Kronprinz bzw. der amtierende König im Nachhinein der Finder, der Restaurator, der Wiederaufbauer, wie es in den Fundtopoi des Totenbuchs vorkommt. Die Restaurationsarbeit des *Ḫꜥ-m-wꜣst*, oder die Bauinschrift des Ramses II. in Luxor[1493] sind Beispiele hierfür. Hier wird die Legitimation durch die Erweiterung des Vergangenen erzielt, und solche Bauinschriften haben exakt jenen Aktenstil, der annalistisch Begebenheiten wie Ort, Räume oder Funktionen zusammenfasst und mythisch-wissenschaftlich begründend ausführt. Einen ähnlichen Auf-

1492 Wildung, D.: Imhotep und Amenhotep. Gotteswerdung im alten Ägypten, MÄS 36, München 1977, S. 281

1493 Redford, D. B.: The earliest years of Ramses II and the Building of Ramesside Court of Luxor, in: JEA 57, 1971, S. 113.

bau mit ähnlichen Themen weisen die so genannten Stadt-Monographien auf[1494], in denen heilige Stätten, lokale Besonderheiten und historisch-mythische Ortsbezogene Ereignisse gesammelt und die damit verbundenen Feste und Kulte erwähnt werden. Diese „Erweiterung des Bestehenden“ bildet den Schwerpunkt solcher Texte in der Weise, dass man sie mit den Genealogien der Spätzeit vergleichen kann, die ja Privilegien durch das Zusammenbringen und Erfinden einer Filiationskette gezielt begründen wollen, einer Kette, an deren Ende dann der jeweilige Auftraggeber für den Text steht.[1495]

Diese Art der Dokumentation führt uns zum Verständnis der Notwendigkeit des Auffindungsnachweises, wie er in den Fundtopoi immer wieder erkennbar wird. Weber listet mehrere Fälle dieser Art auf: Es sind hauptsächlich Bauinschriften, Städte-Monographien oder Anleitungen zum Maat gerechten Handeln, also historisch-kulturelle Texte.[1496]

Oft ist in diesen Texten auch von der Rechtsprechung in Erbangelegenheiten oder bei Amtseinsetzungen die Rede. Als dritte Form dieser Art von Rechtsprechung erscheint noch eine Mischform, die Vererbung des Amtes als Motivation für ein entsprechendes Dekret.[1497] Die juristische Veröffentlichung von Urkunden über Erbe, Amtseinsetzung oder Besitzübertragung wird also als die Dokumentation von Maat gemäßem Handeln verstanden. Nun ist die juristische Komponente in der Götterrede der Memphitischen Theologie nicht zu verkennen, denn es geht hier um den Rechtsstreit zwischen Horus und Seth sowie um das Erbe des Osiris und die Götterrede ist als Verhinderung (*ẖwj*) des Streits zwischen beiden Parteien zu werten.[1498] Es handelt sich aber auch um eine Art Testament zur Festlegung des Erbberechtigten, und schließlich kann man diese Passage zugleich als einen Amtseinsetzungsbescheid betrachten, der als Präzedenzfall auf jeden Fall beides verewigen möchte, sowohl einen historischen als auch einen juristischen Tatbestand.[1499] Bereits Lurje wies ja auf den gesetzgebenden Charak-

1494 Die Memphitische Götterliste und die Gattung der Monographien, vgl. Leitz, C.: Quellentexte zur ägyptischen Religion I, Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, EQÄ 2.Aufl., Münster 2004.

1495 zu Genealogie und dem Geschichtsbewusstsein in der Spätzeit, vgl. Fitzenreiter, M. (Hrsg.): Genealogie – Realität und Fiktion, IBAES Vol. V, London 2005.

1496 Weber, M.: Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter, Köln 1969, S. 146.

1497 Helck, W.: Amtsverkauf, in: LÄ I, Sp. 231.

1498 Der Terminus *ẖwj* zeigt durchaus Assoziationen mit juristischen Texten bzw. mit Orakeldekreten; für ẖwj als Phraseologie in Dekreten vgl. Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr., MÄS 31, 1974, S. 117.

1499 Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache in der Dritten Zwischenzeit, in: AÄT 26, S. 428.

ter von Dekreten hin, die sogar andere *hp*-Gesetze aufheben konnten,[1500] zumal juristische Texte wie die Stèle Juridique genau dieselbe Anordnung und Technik wie die administrativen und königlichen Akten benutzen.[1501]

In der Regel setzte der König einen Beamten in sein Amt ein, was über eine Empfehlung durch den Amtsvorgänger (meist der Vater des vorgeschlagenen Kandidaten) erfolgen konnte. In Zeiten, in denen die Königsmacht ihre zentralen Rechtsansprüche wie das Recht der Amtseinsetzung nicht geltend machen konnte, bediente man sich verschiedener Strategien, z.B. der Amtseinsetzung durch Gotteserwählung in einer Orakelbestimmung wie im Falle eines Hohenpriesters des Amun unter Ramses II.[1502] Oder aber man betonte die Amtsvererbung, wie es z.B. in privaten Urkunden oder in den königlichen Dekreten schon des Alten Reichs bezüglich des Amtes des Totenpriesters geschah.[1503] Diese Form der Vererbung des Amtes (besonders in Priesterfamilien) lässt sich im Mittleren Reich ebenfalls verfolgen, wenn auch nur in Form der Ableitung eines Anspruchs durch die Betonung der Familienzugehörigkeit des Kandidaten. Nach der Amarnazeit vermehren sich dann fiktive Stammbäume, die durch den Beweis der Familienzugehörigkeit einen Anspruch auf Amtseinsetzung geltend machen wollen, und erreichen ihren Höhepunkt in der Spätzeit.[1504] Bei all diesen Texten ist die Bezeichnung *wḏ* eher zu verstehen wie das semitisch verwandte Wort „وصى“ im Sinne von: anbefehlen, vererben oder testamentarisch festlegen.[1505]

Es zeigt sich hierbei auch eine hybride Form des Belegens wie im Beispiel der Stèle Juridique aus Karnak, die – nach Helck– eine Besitzübertragungsurkunde darstellt.[1506] Helck konstatiert hier eine Häufung von aufgeführten Zitaten und einen Hang zu Belegen, durchaus vergleichbar der Memphitischen Theologie. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Begriff der „Hausurkunde“ *Jmjt-pr* als Form eines Testamentes.[1507] Diese im

1500 Lurje, I. M.: Studien zum Altägyptischen Recht, Weimar 1971, S.130; Černy, J., Peet, T. E.: A Marriage Settlement of the Twentieth Dynasty. An Unpublished Document form Turin, in: JEA 13, S. 38f.

1501 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.111f; vgl. hierzu auch Lippert, S.: Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte, Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band V, Münster 2008.

1502 Helck, W.: Amtseinsetzung, in: LÄ I, Sp. 228.

1503 Helck, W.: Amtserblichkeit, in: LÄ I, Sp. 229.

1504 Quack J. F.: Ämtererblichkeit und Abstammungsvorschriften bei Priestern nach dem Buch vom Tempel, in: Fitzenreiter, M. (Hrsg.): Genealogie – Realität und Fiktion von Identität, London 2005, S 98.

1505 vgl. WB I, S. 394.

1506 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.111f.

1507 Mrsich, T.: Imet-pr in: LÄ III.

Aktenstil erstellte Urkunde muss bestimmte inhaltliche Kriterien einhalten, um als Testament betrachtet zu werden. Sie braucht die einseitige Erklärung, setzt Erbeinsetzung voraus und tritt erst im Todesfall in Kraft[1508], wobei diese Formalien vorhanden sein müssen, um annähernd von einem Testament im römischen und modernen Sinne zu sprechen.[1509] Erbe und Erbrecht ist im Sinne von Nachfolgerrecht zu verstehen. Dieses Nachfolgerrecht wird vor dem Tod vergeben und endet mit dem Tod des Gebenden durch die direkte Erbübernahme des Nachfolgers.[1510] Wichtig ist außerdem die Bemerkung von Mrsich, dass das Erbe vom Großvater auf den Enkelsohn übergeben werden kann und dass der Vater in diesem Sinne nur die legitimierende Verbindung bildet, [1511] wie dies im Falle des Erbes vom verstorbenen Gott Osiris berichtet wird.

Deshalb wird nach der Trennung zwischen Horus und Seth und im Rahmen der Feierlichkeit der Thronbesteigung des Horus eine *Jmjt-pr*-Urkunde zu Gunsten von Horus erstellt.[1512] Dieser feierliche Akt der Versöhnung und das darin enthaltene Verkünden des Götterbeschlusses zum Thronerbe erweckt die Vorstellung, dass eine derartige Urkunde zu diesem Anlass auch tatsächlich schriftlich fixiert und öffentlich monumentalisiert worden sein muss, sodass wir im Falle der Memphitischen Theologie besonders den Götterdialog vor Erstellung dieser *Jmjt-pr*-Urkunde des Horus durchaus als Präzedenzfall und damit als Muster für eine Vererbung vom Amt des Königs und deren Verbindung zum Beschluss der Ahnengötter in Zeit und Raum registrieren können.[1513]

Noch wichtiger ist jedoch die Wahrheitsbeteuerung, die in den genannten Fundtopoi enthalten ist, denn dadurch, dass der König selbst diese „Dokumente“ anhand seiner aktiven Recherche gefunden hat, gewinnt deren Authentizität an Glaubwürdigkeit. Man braucht sich nur die Betonung der Erstellung von Dekreten in Anwesenheit des Königs ins Gedächtnis zu rufen, um die juristische Bezeugungskraft königlichen Wirkens festzustellen. D. h., man legitimiert sich gegenseitig: die Priester (hier sind eher die Intellektuellen als die administrative Deutungsmacht gemeint) beglaubigen das Ergebnis ihrer historischen Forschungen als authentisch durch die Bezeugung des Königs, während der König andererseits seine gegenwärtige

1508 Diese freiwillige, beabsichtigte Erklärung muss subjektiv gehalten werden.

1509 Mrsich, T.: Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches, MÄS 13, 1968, S. 138.

1510 Mrsich, T.: op. cit., S. 12 und 13.

1511 Mrsich, T.: Erbe, in: LÄ I, Sp. 1239ff.

1512 Leitz, C.: Tagewählerei. Das Buch ***ḥ3t nḥḥ pḥ.wy ḏt*** und verwandte Texte, Äg. Abh. 55, Wiesbaden 1994, S. 144.

1513 vgl. Mrsich, T.: Erbe, in: LÄ I. Sp. 1235ff; ders.: Eigentum und Besitz, in: LÄ I. Sp. 732ff; Goedicke, H.: Theorie des Befehlens, in: LÄ I. Sp. 678f.

Herrschaftsform durch die von ihm und für ihn gefundene Vergangenheit legitimiert. In seiner Untersuchung zur Geschichtsschreibung in der Ahmosiden- und Thutmosiden-Epoche stellte Popko in Anlehnung an Historiker der Antike fest, dass die Wahrheitsbeteuerungen ein wesentliches Merkmal der Geschichtsschreibung sind. Interessant sind seine Ergebnisse, wenn man sie für die vorliegende Untersuchung heranzieht. Popko definiert die Wahrheit, wie sie im alten Ägypten gegolten habe als die Maat gerechte normierte Sicht der Dinge und so gesehen ist selbst Propaganda als Geschichtsschreibung zu verstehen. Er stellt auch fest, dass die historiografischen Texte keiner in sich klaren Gattung zugehören, sie sind stattdessen eine Textsorte, die sich verschiedener Kontexte und Formen bedient. Die Funktion dieser Texte – unabhängig von Kontext oder Form – besteht darin, einerseits die Taten der Gegenwart festzuhalten und zukünftige Leser daran zu erinnern, was eine Verewigung dieser Taten bedeutet. Anderseits sollen sie als Vorbild für Maat gerechtes Handeln für spätere Generationen dienen. Popko beschränkt seine Untersuchung jedoch auf die frühe Phase der 18. Dyn. und distanziert sich bewusst von der Spätzeit.

In der Spätzeit bzw. in der 25. Dyn. wird die von Popko beschriebene historiographische Tradition tatsächlich revolutioniert, denn es werden nicht nur die Taten für die Zukunft bewahrt, sondern auch die vergangenen Taten werden für die Gegenwart und für die Zukunft bewusst hervorgerufen bzw. vergegenwärtigt und aktualisiert. Selbst die Schöpfung wird historisch durch das Eingreifen Gottes in Raum und Zeit „nachgewiesen“ und somit erklärt. Auch die Nutzung von verschiedenen Medien bzw. Gattungen und Schreibtraditionen wird in dieser Zeit bewusst assoziativ betrieben. Die administrativen Sprach- und Textformen sind – so Helck, Schenkel und Kahl – der Ursprung literarischer und religiöser Entwicklung von ausdifferenzierten „Textgattungen“.[1514] Der Anfang war eine knappe potentialreiche Sprache, die wenig beschreibt und viel mehr bedeuten kann. In der Spätzeit wird diese Ursprungssprache wieder bewusst eingesetzt, ihr Potenzial wird absichtlich genutzt, und ihre Assoziationen werden genau berechnet. Das bedeutet, dass wir es besonders im Falle der Memphitischen Theologie mit einer willentlichen Unschärfe zu tun haben, die den generativen Bedeutungsüberschuss aktiv verlangt.

Noch einmal stellt sich daher die Frage, wie man solch einen Vorgang rekonstruieren kann. Hier sind insbesondere die Strategien des New Historicism mit ihrer Beschreibung von dynamischen bzw. hegemonialen Prozessen sehr hilfreich, wobei das Zerlegen in Sinnkomponenten und Assoziationshorizonte den Grundstein für die Beschreibung der untersuchten his-

1514 Vgl. Helck, W.: Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur, in: WZKM 63/64, 1972, 6-26.

torischen Entwicklung bedeutet. Beschrieben wird so das Werden aller beteiligten Elemente bis zu der Zeit der Niederschrift, aber auch weit darüber hinaus, also bis hin zur Rezeptionsgeschichte bzw. sogar Forschungsgeschichte des jeweiligen Textes.

4.3.2 DIE PIJE-STELE UND DIE SPRACHE DES KOLONISATORS

Über die Gestaltung der Pije-Stele habe ich im Rahmen der Textanalyse ausführlich gesprochen. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Redakteure der Pije-Stele mit dem in jeder Hinsicht überdimensionalen Umfang dieser Stele alle bisher geltenden Maße übertreffen wollten.[1515] Es ist der längste in Stein-Hieroglyphen geschriebene Text überhaupt, er umfasst 900 Verse. Durch detailliertes Wissen wird Ägypten beschrieben, es wird neu entdeckt bzw. erfasst. Pije beeindruckt die heimischen Adressaten durch diese seine Siegesstele in Napata, denn hier wird Ägypten mit seinen Königen, Göttern und heiligen Stätten unter der Macht Pijes dargestellt.[1516]

Auch fällt ins Auge, dass der Text der Pije-Stele in erstaunlicher Weise dem wesentlich älteren Bericht der Eroberungsfeldzüge von Nubien durch Thutmosis III. ähnelt, der ebenfalls auf einer Stele niedergeschrieben worden war, die sich in demselben Hof des Amun-Tempels von Napata befand. Die Anspielung auf jene Stele war also bewusst gewählt.[1517] Zu berücksichtigen ist dabei, dass die Person von Thutmosis III. im Ägypten der Spätzeit generell und insbesondere in Nubien über einen legendären Ruf verfügte, denn Thutmosis III. war das Sinnbild des Eroberers schlechthin. Die Tatsache, dass er die Eroberungen des Sesostris III. in Obernubien verfestigte und die Grenze seines Imperiums noch weiter südlich bis zum fünften Nilkatarakt – also dem Gebiet des kuschitischen Machtzentrums Napata – erweitert hat, bedeutet, dass die Identifikation des Pije mit Thutmosis III. absolut zielgerichtet war. Pije, der sich als der Retter aus dem Süden versteht und dabei die imperialistische Haltung des ägyptischen Neuen Reichs übernimmt, sieht sich als derjenige, der Ordnung in das chaotische, unter den zerstrittenen libyschen Fürsten des Nordens leidende Ägypten bringt. Wie in den „post colonial studies“ festgestellt wurde, identifizieren sich die Kolonisierten mit dem Kolonisator und bedienen sich derselben Muster kultureller Repräsentation, die durch die diskursive Macht des Kolonisators

---

1515 Abgesehen von der Riesenstele aus Alexandria und der Choiakinschrift in Dendera, die erst in der griechisch-römischen Epoche entstanden sind.

1516 Zur revolutionären Anwendung der Gattung der Königsnovelle und zur Vorstellung von Pije als König der Könige vgl. Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S.366.

1517 zum Bezug zu Thutmosis III. und Sesostris III. und der Sprache der Eroberer, vgl. Gorzzoli, R. B.: The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070-180 BC). Trends and Perspectives, London 2006, S. 60ff.

entstanden ist. Dies führte im kuschitischen Ägypten nach und nach zur Entstehung einer neuen hybriden Form der Selbstdarstellung, die eben nicht von der vom Kolonialisator produzierten Repräsentation zu trennen ist, aber gleichzeitig die Spuren der Apologetik, der Anpassung und des Anreicherungsprozesses der eigenen, sich immer während verändernden Identität trägt. Der Ägyptisierungsprozess, der – wie im Rahmen der Untersuchung des Herrschaftsdiskurses klar wurde – ganz stark mit der imperialistischen Bestrebung der Kuschiten verbunden war, wurde durch den Machtausdehnungsanspruch der Kuschiten nach Norden motiviert. D. h. Pije, während dessen Herrschaft der Ägyptisierungsprozess seinen Höhepunkt erreicht hat, identifiziert sich zugleich mit dem älteren Kolonisator Thutmosis III., um ägyptisch zu sein. Die Bindung an Thutmosis III. als dem Gründer des Amun-Tempels von Napata ist nicht zu verkennen, denn die Kuschiten (und besonders Pije) sehen sich als die Vertreter Amuns auf Erden. Amun mit seinen beiden Aspekten als Gott vom Gabel Barkal und von Theben begründet sowohl den Ursprung der Kuschiten selbst als auch die Wiederauferstehung des altägyptischen Thebanischen Imperiums, wie es unter Thutmosis III. einmal war, jetzt allerdings unter kuschitischer Herrschaft. Die Tatsache, dass beide Stelen im Amun-Tempel in Napata aufgestellt waren, bedeutet, dass die Adressaten bzw. die Zielgruppe der Texte die nubischen Einheimischen waren, unabhängig von der Steleneinbindung in den Tempel. Betrachtet man nämlich das begleitende Dekorationsprogramm des Tempelhofs, das die Siege des Pije im Norden dokumentiert, wird deutlich, dass Pije ein zweiter Thutmosis III. sein wollte. Es ist der neue ägyptische Pharao Pije, der hier seine ruhmreiche Eroberung dem Gott Amun von Gabel Barkal und seiner Heimat Napata nach seiner Rückkehr feierlich demonstriert. Auch die Nutzung der Sprache bzw. der Phraseologien des Kolonisators in Bezug auf den Eroberungsgegenstand – im Falle des Pije also Ägypten – erklären die Notwendigkeit der Rückkehr Pijes nach Napata und der Aufstellung seiner Stele neben der Stele des Thutmosis III., denn so wird der komplementäre Charakter dieser Eroberung deutlich: War es zur Thutmosidenzeit der Norden, der dem Süden das „ägyptische Heil" gebracht hat, so ist es nunmehr der Süden, der dies dem Norden sozusagen zurückbringt. Dieses Mal allerdings begnügt sich der Süden nicht mehr mit einer ehrenvollen, aber nicht wirklichen Teilhabe an der Macht. Von daher gesehen kann man Schabakas späteren Versuch der Gründung einer kuschitischen Dynastie im Norden, mit dem er sich als wirklich ägyptischer Pharao darstellen möchte, der von Memphis aus regiert, als einen Verrat an dieser Vorstellung betrachten, denn er kehrte damit das neu gewonnene Eigenverständnis kuschitischer Herrschaft in sein Gegenteil um. In diesem Zusammenhang sollte Pije als wirklich höfischer

König bzw. als auch militärisch überlegener Intellektueller betrachtet werden, der schon durch seine Redegewandtheit[1518] und sein elitäres ägyptisches Wissen der eigentlich „wahre“ Vertreter Amuns auf Erden ist. Ähnlich ist aber auch Schabaka zu beurteilen bei seiner späteren Etablierung von ägyptischer Pharaonenmacht, die zwar Ägypten vom Süden aus vereinigte, aber ihre Residenz im alten Schöpfungsort Memphis neu begründen wollte. Schabaka möchte seine Macht als Dynastiegründer durch sein Wissen um das Vergangene, besonders um die Schöpfung in Memphis, historisch belegen. Diese Begründung der Macht liegt nunmehr im Schöpferwort Gottes, dessen Epiphanie der König gleichsam als Zunge Gottes ist. Die spätzeitlichen Königsdekrete als das „Zur-Sprache-Kommen“ von Gotteswillen in menschlicher Sphäre ähneln dabei dem Orakel, das ebenfalls das historische Wirken des Gottes wiedergibt. Ein solches Orakel kann man auch als Amtseinsetzungsurkunde, Erbschein, Besitzübertragungsvertag und/oder als annalistisch (historisch begründend) archivierende Gründungsurkunde ansehen, und die Erstellung solcher Schriften setzt viel Wissen voraus, das eben nur Mitglieder der priesterlichen Sphäre im Umkreis der Lebenshäuser auszeichnet.

4.3.3 DEKRETE, ORAKEL UND AKTEN, IHRE ÄUßERLICHE FORM UND IHR LAYOUT

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der o.g. Ansatz von Helck, dass die Ursprünge der Literatur in Urkunden der Verwaltung zu suchen sind, da nur dort die vollkommene Verkörperung des Maat-Prinzips zu finden sei. Diese These findet noch heute ihre Unterstützung bei Schenkel und Kahl. In ihren Arbeiten über die Entstehung der altägyptischen Schrift kommen beide zu demselben Ergebnis.[1519] Man findet die Grundzüge des priesterlichen Schreibens zwar in vielerlei Gattungen, die jedoch alle um die Person des Königs und seine göttliche Verfügung des Befehlens kreisen. Wie ein königliches Dokument aussieht, welche Formalien eingehalten werden müssen, dies wurde mehrmals in der ägyptologischen Literatur beschrieben. Für das Verständnis der Anspielungen in der Memphitische Theologie ist hier zudem von Bedeutung, dass ihr Text an eine bestimmte Leserschaft adressiert war:

1518 zur rhetorischen Gewandtheit des Pije am Beispiel der Weisheitslehren vgl. die Anmerkungen zur Übersetzung; für die Intertextualität des Textes und die Auflistung der „Zitate“ in der Pije Stele vgl. Grimal, N.-C.: Bibliothèques et propagande royale à l’époque éthiopienne., in: Livre du Centenaire. Mémoires de l’Inistitut français d’archéologie orientale 104, 1980 Le Caire, S. 37-48.

1519 vgl. Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte I, Altes und Mittleres Reich, in: Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band I, Münster 2003, S. 18, 19; Helck, W.: Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur, in: WZKM 63/64, 1972, 6-26.

Zuerst taucht die Frage des Textträgers bzw. die Frage der Nutzung von Papyrus oder Stein als Medium der Botschaft auf. Wie bekannt ist, waren Herstellung und Nutzung des Papyrus in der Hauptsache eine königliche Angelegenheit. D.h. königliche Dokumente, Dekrete, Briefe oder Aktenurkunden wurden zuerst auf Papyrus niedergeschrieben.

Eng mit dieser Tatsache ist dann die Frage der weiteren Transposition bestimmter Texte verbunden. Welche Texte und warum wurden demnach zuerst auf Papyrus niedergeschrieben und dann später auf Stein übertragen? Und gibt es umgekehrt Hinweise auf die Existenz von monumentalen Inschriften, die erst später auf Papyrus kopiert und weiter tradiert wurden?

Für den ersten Fall, also die Übertragung von Papyrus auf Stein, finden sich etliche Belege, die man in zwei Gruppen teilen kann: Erstens die Übertragung im Sinne von Veröffentlichung, Bekanntmachung und der damit verbundenen Komponente des dauerhaften juristischen Inkrafttretens eines Beschlusses; hierunter sind Dekrete, Orakel oder Testamente zu subsumieren. Die Übertragung königlicher Dekrete des Alten Reichs wurde sogar in mehreren Fällen explizit erwähnt, so z.B ist in den Dekreten Mykerinus 7, Koptos J 2 und Koptos L 24 vom Kopieren der ursprünglichen Dekrete ausdrücklich die Rede. Der eindeutige Befehlscharakter dieser Übertragung von Papyrus auf Stele bzw. Stein nach Anordnung des Königs ist ebenso nachweisbar. Auch der Zweck dieser Übertragung wurde dokumentiert, nämlich nach Urk. I. 286,4 „damit die Funktionäre dieses Distriktes sehen, dass sie nicht diese Priester zu irgendeiner Arbeit des Königshauses nehmen sollen"; d. h. die Veröffentlichung dieser Dokumente geschieht mit dem Ziel, dass die in ihnen erwähnten Anweisungen von der beabsichtigten Zielgruppe wahrgenommen und durchgeführt werden können.[1520] Und die Existenz von Belegexemplaren für derartige Tempeldekrete ist – wenn auch später – am Beispiel des Kanopus-Dekrets mit seinen drei Exemplaren in Tanis, Kom El-Hisn und Bubastis eindeutig bewiesen.[1521] Auch von den älteren Schenkungsstelen, die für die Grenzziehung gedacht waren, gibt es solche Belegexemplare, die im Tempel aufgestellt wurden.[1522] Jansen-Winkeln spricht in diesem Fall von der Kategorie „Verewigung eines juristischen Tatbestandes" dieser steinernen Urkunden, um ihre Inhalte dem göttlichen Schutz und der Dauergarantie der Götter zu unterstellen.[1523]

1520 Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 6.

1521 Tietze, C., Maksoud, M., Lange, E.: Zeichen Setzen. Spektakulärer Fund: Das Kanopus-Dekret von Tell Basta im östlichen Nildelta, Antike Welt 35, Heft 3 2004, S. 75-76.

1522 Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 428; Meeks, D.: State and Temple Economy in the Ancient Near East, II, OLA 6, Leuven 1979, S. 609.

1523 Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 429, Anm. 2.

Die zweite Gruppe der in Stein veröffentlichten Texte ist die Gruppe jener Texte, die in sich einen besonderen Wert tragen, aufgrund dessen sie für die Nachwelt erhalten werden sollten. Hierunter sind Texte wie die Loyalistische Lehre[1524] zu verstehen, die als normgebend und kulturtragend gelten müssen. Es sind also die so genannten kulturellen Texte bzw. schulischen „Klassiker“, die durch ihre sprachliche ästhetische Gestaltung oder durch ihren moralisch vorbildlichen Inhalt oder beides zusammen den Status einer festzuhaltenden Geschichtslehre gewonnen hatten. Hier spricht Jansen-Winkeln von einer Kategorie der „Verewigung eines historischen Tatbestandes“.[1525] In dieser Gruppe kommen nun auch Texte vor, die diesen Status erhalten haben, weil ihr wertvoller Inhalt sowie seine aufwendige Gestalt aus der Vergangenheit stammten. D. h. die Aura des Vergangenen kann als zusätzliche Qualifikation für das verewigende Monumentalisieren dienen. Und dieses Festhalten von historischen Begebenheiten in den Gottesworten (Hieroglyphen) auf Stein bedeutet zugleich, dass eine historisch in Zeit und Raum gefasste Existenz dadurch zu einem dauerhaft geordneten und aus der Bedrohung durch chaotische Lebenselemente herausgehobenen, lehrhaften und wiederholbaren Dasein gelangt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der elitäre Charakter solcher auf Stein transponierten Texte, die hauptsächlich göttliches Wissen demonstrieren und gleichzeitig dessen immer wiederkehrende historische Erscheinungsform festhalten, deshalb gelten solche Texte als Erklärungsmodelle, als Beweise der Existenz Gottes und seiner Schöpfung, sie halten die Einmaligkeit dieser Schöpfung fest und sind gleichzeitig Beispiele für ihre Wiederholbarkeit.

Zu den Texten, die Transposition erfahren haben, gehören auch Texte, die monumental auf Stein gemeißelt wurden, aber nicht in Hieroglyphen, sondern in hieratischer Schrift geschrieben wurden. Ich möchte diese Texte deshalb handschriftlich betonte Texte nennen. Zu diesen Texten, die das Layout eines Manuskriptes aufweisen, gehören meiner Meinung nach die Annalen und Orakeltexte, die ihre Authentizität gerade aus ihrem Handschriftcharakter herleiten. Die Tatsache, dass sie schriftlich fixierte Aussagen sind, die Gottesoffenbarung, Königsdiktat oder historische Überlieferung verkünden, festhalten und öffentlich machen, ist der Grund für beides, sowohl die monumentale Verewigung als auch die Betonung des Handschriftcharakters. Hierzu gehören auch die Texte, die in Kursiv-

1524 für die loyalistische Lehre auf der Stele des *sḥtp-jb-R*ᶜ und ihre Übertragung von Papyrus auf Stein, auch für die Frage der Kurzfassung und die unterschiedlich überlieferten Textträger vgl. Schipper, B. U.: Von der „Lehre des Sehetep-jb-Re“ zur „Loyalistischen Lehre“. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte Loyalistischer Aussagen, in: ZÄS 128, 1998, S. 174; Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung, S. 174.

1525 Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 429.

Hieroglyphen auf Grabwänden niedergeschrieben worden sind und die mit dieser Art des Schreibens gezielt Papyrusvorlagen (mit religiösem geheimen Wissen, z. B. Totenbuch- Papyri) imitieren.[1526] Oder aber juristische Urkunden,[1527] die als Handschrift kopiert wurden, um einen juristischen Tatbestand, z.B. das Recht auf Amtseinführung oder die Besitzverhältnisse festzuhalten. Hier wird der juristische Charakter des Textes betont, besonders im privaten Bereich sind Verträge verschiedener Ausrichtungen bekannt und gut beschrieben. Die Bekanntmachung bildet dabei auch einen ganz besonderen Aspekt. Ein Beispiel für solche Rechtsdokumente, das besondere Aufmerksamkeit erfordert, ist das Ostrakon Aschmolean HO 655. Dieses Ostrakon ist in hieratischer Schrift geschrieben. Die Schriftzeichen sind tief eingeritzt und mit blauer Fritte gefüllt. Der Text gibt einen juristischen Streit wieder, der wahrscheinlich ohne Gerichtsverhandlung durch einen Kompromiss zwischen beiden Parteien beendet werden konnte. In diesem Text erkennen wir deutlich den Drang zur Veröffentlichung, denn die blaue Farbfüllung der hieratischen Schriftzeichen kann nach Mc-Dowell als Hinweis auf die Aufstellung bzw. die Einlassung dieser „Stele“ in einer Wand gelten, und dies in jener Hütte, die als Streitpunkt galt, d. h. der neue Besitzer der Hütte erklärt mit der Aufstellung dieses Textes sein Besitzrecht.[1528]

Für die gegenläufige Art der Transposition kann das häufig überlieferte „Qadesch Poem“ dienen. Der Text des Papyrus Raifé-Sallier III weicht von dem Text der Qadesch-Schlacht in monumentaler Fassung auf den Tempelwänden deutlich ab. Das bedeutet, dass diese Papyrusversion – wie T. von der Way feststellte – auf keinen Fall eine Papyrusvorlage für die Tempelinschriften sein kann und außerdem offensichtlich später als jene zu datieren ist.[1529] Beispiele dieser Art zeigen, dass monumentale Inschriften zum Zweck der Wiederverwendung im schulischen Bereich wegen des ästhetischen Charakters des Textes übertragen wurden.[1530] Wichtig ist hier

---

1526 Morenz, L.: Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit, ÄAT 29, Wiesbaden 1996, S. 58ff, S. 79.

1527 Vgl. auch Texte in hieratischer Schrift auf Stein wie die Genealogie des Priesters Hor-ach-bit aus dem Karnaktempel, ein hieratischer Stammbaum eines Priesters aus der 22. Dyn. zur Rechtfertigung der Amtseinsetzung mit fiktiven Vorfahren wie Imhotep, vgl. Wildung, D.: Imhotep und A-menhotep, S. 281 oder die Steintafel EA 139 (Amenhotep Sohn des Hapi), vgl Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 301; zu vergleichen sind hier ferner die Dakhla-Dekrete, vgl. Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 299.

1528 McDowell, A. G.: An incised hieratic ostracon (Ashmolean HO 655), in: JEA 81, 1995, S. 220-225.

1529 vgl. von der Way, T.: Die Textüberlieferung Ramses II. zur Kadeschschlacht. Analyse und Struktur, HÄB 22, Hildesheim 1984, S. 40.

1530 Auch das „Carnavon Tablet“ ist eine Abschrift auf einer Holztafel einer nur in Fragmenten erhaltenen Stele des Königs Kamose, die von seinem Befreiungskampf gegen die Hyksos berichtet, sie

noch einmal der Bezug zur Vergangenheit als Motivation des Transponierens und nicht allein die sprachliche, stilistische, ästhetische Qualität des Textes, denn sie selbst ist ein notwendiger Nebeneffekt der elitären Wissensinhalte dieses Textes.

Selbst Irritationen und Verwirrung in der Übertragung der Zeilenanordnung von Papyrus auf Stein, wie sie in Dekreten des Alten Reichs nachgewiesen sind, wurden bewusst übernommen, als man z.B. die Memphitische Theologie auf Stein meißelte, um den Eindruck zu vermitteln, dass der Text von einer solchen komplexen Papyrusvorlage kopiert wurde. Helck verweist deshalb auf die Ähnlichkeit dieser Schreibanordnung mit der des wesentlich älteren Dramatischen Ramesseumspapyrus[1531], kommt allerdings zu anderen Schlüssen.[1532] Nach einer genauen Betrachtung des Materials ergibt sich, dass die Wiederverwendung solcher Schreibtechniken in der Spätzeit nach dem von Helck zu Recht schon festgestellten Traditionsbruch nicht nur eine rein äußerliche Imitation des alten Originals, sondern auch eine Wiederbelebung des von den Vorbildern des Alten Reichs geforderten Sinns in einem historischen Moment war, in dem die Form der Vergangenheit auch in der Gegenwart passend erschien. Helck stellt außerdem fest, dass die Anordnung eines Textes nicht nur äußerliche Form, sondern auch ein Teil seines Inhalts ist.[1533] Komplizierte Anordnungen sind demnach häufig, wenn mehrere Urkunden angeführt werden sollten wie in jenen Texten, die juristische Prozesse wiedergeben oder dokumentieren.[1534]

Besonders im Alten Reich – jener Epoche also, mit der sich die Redakteure der Memphitischen Theologie identifizieren wollten[1535] – war es üblich, den Text in Kolumnen senkrecht zu schreiben. Erst ab der 6. Dyn. und bis in die 8. Dyn. gilt zudem das Breitrechteckformat als Standard für königliche Dokumente.[1536] Das älteste erhaltene Dekret, das uns in einer Kopie auf Stein erhalten ist, ist das Dekret des Schepseskaef für Mykerinos am Ende der 4. Dyn.; aus diesem Dekret lässt sich erkennen, dass das bevor-

---

wurde für didaktische Zwecke und aus Interesse am Stil und an der Sprache kopiert, vgl. von der Way, T.: Die Textüberlieferung Ramses II. zur Kadeschschlacht, S. 42.

1531 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.48.

1532 Helck, op. cit., S. 25.

1533 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.108f.

1534 Helck, W.: op. cit., S. 111.

1535 Die Tatsache, dass die saitischen Dekrete solche des Alten Reichs imitierten und dass sie insbesondere ältere Vorbilder (älter als die 5/6. Dyn.) mit Hochrecheck-Format bevorzugten, lässt die Auserwahl des Breitrechteck-Formats seitens der Verfasser der Memphitischen Theologie in der 25. Dyn. als gezielte Nachahmung von Dokumenten der Regierungszeit des Pepi II. vermuten. D. h. das Ziel war nicht nur die Imitation des Alten Reiches generell, sondern eher diese bewusste Nachahmung, vgl. Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 234.

1536 Goedicke, H.: op. cit., S. 8.

zugte Format des Papyrusoriginals in dieser Zeit noch das Hochrechteck-Format war.[1537] Erkennbar mit den Akten des Totentempels des Neferirkare in Abusir in der 5. Dyn. und insbesondere in den Steintafel-Dekreten der 6. Dyn. wird dann eher das Breitrechteck-Format als Standard bevorzugt, wobei die senkrecht in Kolumnen verlaufende Schriftrichtung beibehalten wurde, d.h. man schrieb auf die Oberfläche des Papyrusrecto. Diese Art der Beschriftung des Papyrus entspricht auch der Haltung der Schreiberstatuen aus der 6. Dyn., die auf einem quer gelegten Papyrus senkrecht schreiben. Dieses Breitrechteck-Format bleibt das übliche Format von religiösen und literarischen Texten, wie sie seit dem Mittleren Reich überliefert sind. Bei literarischen Texten setzte sich dann allerdings die waagerechte Schreibrichtung durch. [1538] Die Zeit der 5./6. Dyn. aber ist auch für die administrative Weiterentwicklung verantwortlich. Wenn man nun in Betracht zieht, dass in dieser Zeit eine ungewöhnlich intensive annalistische Produktion stattfand bzw. man zumindest dieser Zeit der 5. und 6. Dyn. in der Überlieferung eine besondere Neigung zu historischer Dokumentation zugeschrieben hat, ist es erlaubt, den Annalenschreibstil im Rahmen dieses administrativen Fortschritts mit aufzuzählen. Belege dafür sind die so genannten Alten-Reich-Annalen aus Memphis, die diese Epoche der 5./6. Dynastie dokumentieren sollen.[1539] Aber auch der berühmte Palermostein, der mit dieser Epoche endet und der sogar in das Alte Reich datiert wird, kann zumindest als Anspielung und Anlehnung an diese Zeit gelten.[1540] Schließlich ist dieses annalistisch archivale Interesse insbesondere im Raum Memphis bzw. im dortigen Ptahtempel anzusiedeln, da alle erwähnten Belege von dort stammen.[1541] Wir können sogar die Mittleres-Reich-Annalen[1542] des Amenemhet II. dazurechnen, da sie ebenfalls aus dem Ptah-Tempel in Memphis stammen und durch ihre Nachahmung dieses Stils als die weitere

1537 Goedicke, H.: op. cit., S. 160.

1538 Helck, W.: op. cit., S. 2-7 und S. 38; vgl. auch für das rechteckige Format als Papyrus-Abbild. Goedicke, H.: op. cit., S. 7, Anm. 18 und S. 8.

1539 Baud, M., Dobrev, V.: De nouvelles Annales de l'ancien Empire égyptien. Une<< Pierre de Palerme>> pour la VIe dynastie, in: BIFAO 95, Le Caire 1995, S. 23-92; ders.: Le Verso des annales de la VIe dynastie. Pierre de Saqqara-Sud. BIFAO 97, Le Caire 1997, S. 35-42.

1540 Baud, M.: Le format de l'histoire. Annales royales et biographies de particuliers dans l'Egypte du IIIe millénaire. In: Baud, M., Grimal, N. (Hrsg.): Evénement, récit, histoire officielle, l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques. Colloque du Collège de France, amphithéâtre Marguerite-de-Navarre, 24-25 juin 2002, Etudes d'égyptologie 3, Paris 2003, S. 271- 302.

1541 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 38.

1542 Lupo, S.: Inscription of Amenemhet II. in the Tempel of Ptah in Memphis: Was There a Real Control of the Egyptian State over Kush during the Middle Kingdom?, GM 198, 2004, S. 43-54; zu den Annalen des Mittleren Reiches von Amenemhet II. vgl. Alltenmüller, H., Moussa, A. M.: Die Inschrift Amenemhet II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Vorbericht, in: SAK 18, 1991, S.1-48.

Entwicklung in dieser Schreibtradition zu betrachten sind. Es ist außerdem nachweisbar, dass die Annalen in Memphis aufbewahrt wurden, denn sie galten besonders in ihrer Ursprungsform der Jahresnamenlisten als nützliche Mittel zum chronologischen Einordnen von Akten sowie als Belegmaterial für juristische Zwecke.[1543] Die Annalen selbst weisen durchgängig dieses Breitrechteckformat mit senkrecht verlaufenden Schreibkolumnen auf, das mit Verschränkungen durch waagerechte Überschriften, Zusammenfassungen oder Vermerke den Stil der Dekrete des AltenReichs bzw. der administrativen Dokumente aus der 5./6. Dyn. nachahmt. Hier stellen selbst noch Annalen von Thutmosis III. mit ihren verschiedenen Auszügen ein gutes Beispiel für die enge Verwandtschaft bzw. die stilistische und phraseologische Ähnlichkeit zwischen den Annalen und den Verwaltungsakten dar.[1544] Das älteste erhaltene Dekret, das die Stiftung des Schepseskaef an den Mykerinos-Totentempel festhält, beginnt sogar ganz im annalistischen Stil mit der Formel ***jrj.n=f m mnw n N,*** wie sie häufig auch im Palermostein verwendet wird.[1545] Die Datierung der Aufstellung dieser Stele ist allerdings umstritten und nach Goedicke nicht unter Schepseskaef selbst, sondern höchstwahrscheinlich erst in der 6. Dyn. erfolgt, also während der Zeit, in der diesem annalistischen Stil besondere Bedeutung zugewiesen wurde.[1546] Helck sieht in der genannten phraseologischen Ähnlichkeit eine hybride Form, mit der die Annalenform in königliche Dekrete oder manchmal sogar in Stiftungen eingeht, wie im Falle der Stiftungen der 5. Dyn., die Helck ausführlich diskutiert.[1547] Er führt dabei die Ähnlichkeit bzw. die Vertauschung der Elemente zwischen Annalen und Dekreten auf eine alte Sitte zurück, die als bildhafte Darstellung von Ereignissen sowohl in Annalen als auch in Anlassdekreten – wie der Dokumentation einer Expedition – zu finden ist und als knapp zusammengefasster Vermerk oder als Überschrift eben diese bildhafte Wiedergabe anstrebt. [1548] Hier haben wir es mit einer spezifisch ägyptischen, durch die bildhafte Hieroglyphenschrift bedingten Lösung eines Problems zu tun, das im Rahmen der literatur- und kommunikationswissenschaftlichen Beschäf-

---

1543 Helck, W.: Annalen, in: LÄ I, Sp. 279, Anm. 7.

1544 Popko, L.: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit. „...damit man von seinen Taten noch in Millionen von Jahren sprechen wird.“ Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens, Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 2, Würzburg 2006, S. 55ff.; Helck, W.: Annalen, in: LÄ I, Sp. 279, Anm. 9; vgl. auch Bickel, S., Gabolde, M., Tallet, P.: Des Annales heliopolitaines de la Troisieme Periode intermediaire, BIFAO 98, S. 36ff., Kairo.

1545 Goedicke, H.: Königliche Dokumente , S. 240ff.; Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 10, Anm. 4.

1546 Goedicke, H.: op. cit., S. 21.

1547 Helck, W.: op. cit., S. 37ff.

1548 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.45.

tigung mit dem Phänomen der „Gattungen“ bzw. dem Prozess der Gattungsbildung breit diskutiert wird: Es handelt sich um das Spannungsfeld zwischen Standardisierung und Differenzierung[1549] bei der Entstehung eines Kanons, der durch einen Standard von gemeinsamen Merkmalen eine Gruppe von Texten zu einer Gattung macht, während es gleichzeitig für die unterschiedlichen Gattungen oder gar für die unterschiedlichen Texte wichtig ist, Eigenheiten zu betonen, um der Gefahr der Imitation bzw. dem Vorwurf von Einfallslosigkeit zu entkommen. Im alten Ägypten spielte die bildhafte Sprache genau diese Rolle, denn nur so war es möglich, trotz annähernd standardisierter Merkmale von Dekreten durch knappe assoziationsreiche Floskeln eine Differenzierung mit Betonung auf Eigenheiten des individuellen Textes zu erreichen und parallel dazu die Annäherung an andere „gattungsfremde“ Texte zu erzielen. Als Ergebnis dieser unabgeschlossenen Standardisierung bzw. der frei assoziierenden Differenzierung ist festzuhalten, dass wir bei den Dekreten zwar von einer Gruppe mit bestimmten, gemeinsamen Gattungsmerkmalen sprechen können, aber gleichzeitig nicht von einer Gattung der Dekrete reden dürfen. Noch schwieriger ist eine Unterscheidung zwischen Dekreten, Orakeln oder Testamenten, da hier z.B. Wiederholungen durch Freilassungen angedeutet werden oder Paraphrasen aus Dekreten oder Testamenten in einer Opferliste oder einem Stiftungstext (wie in den Gräbern des Alten Reichs) als eine Art Zitat in unterschiedlicher Länge auftauchen können.[1550]

Reine Abrechnungen oder Aufstellungen werden seit dem Alten Reich waagerecht geschrieben, aber wenn für diese Abrechnung ein längerer Kommentar notwendig erschien, dann wurde der Kommentar oder die detaillierte Bemerkung in senkrechten Kolumnen geschrieben.[1551]

Die festen Formulare königlicher Dokumente waren dazu bestimmt, neben der Vereinfachung der Archivierung auch den verbindlichen Charakter und die bestimmende Aussagekraft des Textes zu veranschaulichen.[1552] Es gibt zwei unterschiedliche Textträger, die solche königlichen Dokumente beinhalten: Erstens Papyri, die durch die Königskanzlei königliche Befehle, Verordnungen oder Briefe festhalten. Auch Papyri dieser Art können im Tempelarchiv aufbewahrt werden, sofern ihre Inhalte das Tempelwesen mit Beschlüssen oder Begünstigungen betreffen, wie etwa die Aktenfragmente aus dem Totentempel des Neferirkare in Abusir zeigen. Für bestimmte Do-

---

1549 Gledhill, C.: Genre in Gender: the Case of Soap Opera, in: Hall, S. (ed.): Representation: Cultral Representations and Signifying Practices, London 1997, S. 356.

1550 Helck, W.: op. cit., S.33.

1551 Helck, W.: op. cit., S. 6, Anm. 4.

1552 Helck, W.: op. cit., S. 1.

kumente war jedoch die Übertragung des Originaltextes von Papyrus auf Stein notwendig, um die Gültigkeit des Textes abzusichern. Besonders Dekrete und juristische Beschlüsse des Königs mussten durch die „Veröffentlichung", d. h. die Bekanntmachung und das physische Festhalten bzw. Verewigen des Urteils oder des königlichen Ausspruches als gültig erklärt werden. Deshalb wird die Drohung, dass derjenige, der diese Stele zerstört oder beschädigt, hart bestraft werden soll, immer wieder betont, was zugleich an die Fluchformel im Orakel und in Götterdekreten erinnert.

In diesem Falle ist also nicht die momentane, schriftliche Erfassung königlicher Aussagen wie im Falle der Königskanzlei oder das administrative, interne Archivieren von Erlassen, Anspruchserhebungen oder Rechnungen wie im Falle des Tempelarchivs wesentlich, sondern es ist die gezielte Bekanntmachung und vor allem die dauerhafte Vergegenwärtigung eines Dokumentes (*smn*) gewollt, das neben der Bestätigung der erhobenen Ansprüche auch als Lehre bzw. als Modell von Maat gerechtem Handeln – also historiografisch-annalistisch – zu verstehen ist. In der Regel wird dabei das auf Stein zu meißelnde Dekret entweder aus einer Vorlage entnommen, die aus dem Tempelarchiv stammt, oder es ist die Vorlagekopie der königlichen Kanzlei, die zu diesem Zweck extra angefertigt wurde. Diese Reihenfolge bzw. diese Überlegungen zum Verlauf des Kopierens bzw. der Veröffentlichungsprozess sind wichtig für uns, denn sie dienen zum Verständnis der Redaktion der Inschrift. Nur so können wir verstehen, warum die Datierung eines Dokuments z.B. vollständig mit Jahr, Monat und Tagesangabe geschieht und dass diese Tatsache dadurch entstanden ist, weil eben dieses Dokument den Anfang einer Akte bzw. einer Papyrusrolle bildete, die mehrere, nacheinander aufgereihte Dekrete beinhaltet hat, welche ihrerseits nicht die Jahresangabe zu wiederholen brauchten (meist nur mit Monat und Tag versehen). Es ist aber ebenso möglich, dass das betreffende Dokument mit vollständigen Datierungsangaben die Kopie eines Einzelstücks darstellt, das dann mit einem Vermerk bzw. Docket von außen (Datum und Betreff) versehen war.

Das Formular selbst besteht im Wesentlichen aus dem Horusnamen des Königs und weiteren waagerechten Zeilen, die Adressat, den Betreff und schließlich die Siegelung des Dokumentes angeben.[1553] Wichtig ist, wer diesen Erlass erteilt und wann, wobei – wie vorher erwähnt wurde – die Nennung der Jahresangabe von der Art der Vorlage abhängt. Goedicke unterscheidet sogar zwischen dem Erstellungsdatum des Dokumentes und dem Datum der Verifizierung des Textes durch die königliche Siege-

1553 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 10.

lung.[1554] Es kann auch manchmal Angaben zu vorhandenen Kopien des Dokumentes bzw. nach Helck dem „Verteiler" geben.[1555]

Man kann nun in der Memphitischen Theologie all diese Elemente wieder erkennen. Sie werden allerdings nur angedeutet, d.h. sind assoziativ für den Fachleser gedacht, der sich in königlichen, administrativen Formalien auskennt. Der Name des Königs ist vorhanden, wobei die Anspielungen auf Pepi II. aus dem Alten Reich nicht zu übersehen sind, ja sogar später durch die Tilgung von anderen Namen des Königs Schabaka noch verstärkt werden und ihn quasi als alleinigen Urheber dieses Erlasses erscheinen lassen. Als Adressaten sind neben der explizit erwähnten Stiftung an den memphitischen Gott Ptah natürlich die nachkommenden Generationen und das interessierte Fachpublikum gemeint, die die Botschaft des Textes trifft und die ihren Inhalt verstehen können. Schließlich erklärt die Verifizierung des Dokumentes die direkte physische Anwesenheit des Königs bei diesem Akt und betont der handschriftliche Charakter des Textes seinen Rechtskräftigkeitsanspruch wie beim Schreiben von königlichen Dekreten (die Frage der Authentizität). Authentizität wird ebenfalls geschaffen durch die Wahrheitsbeteuerung im historiografischen Sinne, d.h. in Form der aktiven Teilnahme des Königs bei der Findung, Rettung und Gestaltung des Dokumentes.[1556] In diesem Sinne ist auch die ausdrückliche Erwähnung des persönlichen Wunsches des Königs bzw. sein Befehl, ein solches Dekret in Stein zu meißeln, wie dies seit der 6. Dyn. vorkommt, zu verstehen.[1557] Die historische Figur von König Pepi II. ist dabei in jeder Hinsicht als ein wichtiger, mit Memphis und den Kuschiten zu verbindender Herrscher zu sehen. Er regierte je nach Berechnungsart zumindest 60 Jahre lang, also extrem lang. Aus den Texten seiner Zeit – überwiegend Dekrete – kann man ableiten, dass Königskult und absoluter Herrschaftsanspruch in seiner Zeit besonderen Vorrang erhielten.[1558] Unter ihm fand auch eine administrative Neustrukturierung und tiefgreifende Veränderung der Verwaltung statt, die hauptsächlich eine zentralistische Vereinfachung und Betonung der Hauptstadt Memphis umfasste.[1559] Goedicke stellt in seiner Untersuchung der Stellung des Königs im Alten Reich fest, dass gerade die Herrschaft des Pepi II. als Höhepunkt in der Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Amt des Königs und seiner menschlichen Natur zu betrach-

1554 Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 14.

1555 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 15.

1556 Goedicke, H.: op. cit., S. 12.

1557 Goedicke, H.: op. cit., S. 14.

1558 Goedicke, H.: op. cit., S. 237.

1559 Schneider, T.: Lexikon der Pharaonen, Düsseldorf 1996, S. 194.

ten ist. Unter Pepi II. fand demnach keine stärkere Vergöttlichung sondern eher – wie Goedicke es nennt – eine Vergeistigung der Person des Königs statt.[1560] Goedicke beobachtet außerdem parallel zu der Betonung dieser Sonderstellung des lebenden Königs das verstärkte Aufkommen und die Verbreitung des Gottes Osiris, ohne dies zu kommentieren.[1561] Meiner Meinung nach lässt sich diese Parallelität aus der Vorstellung vom „historischen Gott" verstehen, denn Horus (der König) ist als der Erbe, der Bevollmächtigte seines Großvaters Geb, eine der verschiedenen Erscheinungsformen dieses historischen Gottes ebenso wie Osiris die Verkörperung des historischen Gottes ist, genauer des getöteten Gottes. So gesehen stellt die Figur des Osiris einen Versuch dar den Tod zu erklären bzw. wird mit ihr versucht, die Schwachstelle im menschlichen Dasein des Königs, nämlich den Tod, als einen Prozess der Gottwerdung bzw. der Rückkehr und somit als Anschluss an den göttlichen, kosmischen Kreislauf zu deuten. Diese Parallelitäten sind auch in der Memphitischen Theologie zu beobachten, besonders das Ende dieses Kreislaufes mit Anspielung auf Tod und Begräbnis des Osiris und die Verrichtung des Totenkults durch den neuen Horus-König sowie seine Thronbesteigung und dem anschließenden Besuch auf dem königlichen Friedhof.

Noch wichtiger ist die Tatsache, dass Pepi II. der letzte Protagonist der memphitischen, zentralistischen Königsherrschaft im Alten Reich ist. Die Anknüpfung an seine Regierung als die letzte anerkannte Herrschaft des Alten Reichs durch Schabaka bedeutet, genau das weiter zu führen, was Pepi II. angefangen hatte, und zwar gemäß dem Ideal des Alten Reichs.[1562]

So war es vermutlich beabsichtigt, die Entstehungszeit der Memphitischen Theologie (also der angeblich von Würmern zerfressenen Papyrusrolle) unter Pepi II. anzusiedeln und die Zeit ihrer Verifizierung (also die Zeit ihrer Findung und Wiederaufstellung) unter Schabaka stattfinden zu lassen: Der König in seiner Eigenschaft als der Vertreter Gottes, der dessen Willen kennt, setzt in einem verbalen Akt des Befehlens diesen Gotteswillen hinein in die Welt, und seine königlichen Schreiber halten die vom König gesprochenen Befehle in schriftlicher Form fest. Dieses Schriftstück wird dann durch die Erwähnung der Anwesenheit des Königs verifiziert

1560 Goedicke, H.: Die Stellung des Königs im Alten Reich, Äg. Abh. 2, 1960, S. 91f.

1561 Goedicke, H.: Die Stellung des Königs, S. 92.

1562 Aus den Texten der Zeit Pepi II. kann man eine „freundliche" Haltung gegenüber den Nubiern feststellen, in einer Biografie erfreut sich der junge König über einen Pygmäen aus dem Raum Kerma (3. Nilchatarakt); aus einer anderen Biographie wissen wir, dass nubische Hilfstruppen gegen die ꜥꜣmw mitgekämpft haben, und schließlich wissen wir aus dem Dahschur-Dekret des Pepi I., dass solche nubischen Hilfstruppen oder Polizei-Einheiten in Memphis tätig waren im Gegensatz zu Oberägypten, vgl. Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 238.

(versiegelt) und seine Authentizität bzw. Rechtsgültigkeit durch eine Monumentalisierung in Stein (*smn*) dauerhaft geltend gemacht. Abschließend wird der königliche Anspruch, Gotteswillen zu vollziehen, negativ durch Drohungen und Flüche gegen alle jene, die diese Botschaft stören wollen, verstärkt bzw. positiv durch das angesprochene Auffinden und Wiederaufrichten und Vervollständigen dieser Gottesbotschaft aktualisiert. Da im Falle der Memphitischen Theologie der König (Schabaka oder Pepi II.) nicht als derjenige gelten sollte, der dieses „Dekret" erlassen hat, sondern der Gott/König Ptah, war es möglich, die angebliche Findung und Rettung des Dokumentes durch den König allein als eine Art Vermerk zu setzen. Goedicke stellt dazu fest, dass die Nennung von Zustellern bzw. Boten u. ä. in Stelen und Steinkopien überflüssig ist, es sei denn, die genannte Person hätte auf den Inhalt der Texte oder deren Anerkennung in irgendeiner Weise einen Einfluss.[1563] Damit ist die Nennung des Schabaka als „Überbringer" dieses Dokumentes durchaus ein Teil der Inhaltsangabe, wenn nicht gar die Inhaltsangabe des Textes schlechthin. Diese Vorstellung lässt sich auch durch die Tatsache nachvollziehen, dass der Text bzw. das „Dekret" selbst retrograd zu lesen ist und damit gegen die Leserichtung des königlichen Vermerks in Z. 2 steht, wobei diese Zeile ihrerseits wieder die Verbindung zwischen den Königsnamen (Z. 1) und dem eigentlichen Text ab Z. 3 bildet. Wie bei den *wḏ njswt*-Vermerken in königlichen Dekreten wurde also auch hier in Gegenrichtung geschrieben, um Königsnamen und Wortlaut seiner Befehle sinnvoll zu positionieren.[1564] Wir haben es im Falle der Memphitischen Theologie von daher mit drei verschiedenen Schreibrichtungen zu tun: Z. 1 spiegelsymmetrisch angelegt, Z. 2 dagegen normal mit nach links blickenden Hieroglyphen und von links nach rechts zu lesen und schließlich der Haupttext mit nach rechts blickenden Hieroglyphen, die aber nunmehr retrograd, d. h. erneut von links nach rechts zu lesen sind. Die Notwendigkeit der retrograden Lesung des Haupttextes wird besonders durch die waagerechte Zeile 48 klar, denn diese Zeile sollte sowohl als Überschrift der darunter ausgeführten Götterliste von Memphis (Z. 49-52) als auch als Anfang der im rechten Winkel auf sie treffenden senkrechten Z. 53 fungieren. Solche variationsreichen, komplementären Schreibrichtungen bzw. die Unterscheidung zwischen der in sich stimmigen Schreibrichtung und der variierenden Leserichtung kennen wir z.B. auch im Falle der

1563 Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 15.

1564 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 15.

„cross word Stele“, die ebenfalls in drei verschiedenen Richtungen zu lesen ist.[1565]

Unter den waagerechten Zeilen von Absender, Adressat, Betreff und Siegelung ist der eigentliche Text in senkrechten Kolumnen genau wie die Dekrete der 6. Dyn. angeordnet, ein Stil, der aus den vorher erwähnten Gründen von den Redakteuren der Memphitischen Theologie nachgeahmt wurde, wobei diese Anknüpfung an die memphitische, königlich-zentralistische 6. Dyn. und insbesondere an Pepi II. als klare Absicht dieses Layoutes und dieser Schreibtechnik zu erkennen ist.

Das Docket bzw. die waagerechte Betreffzeile ist als Antwort auf die Authentizitätsfrage zu verstehen. Goedicke nutzt für die Inhaltsangabe des Dokumentes den Terminus „Docket“ in Anlehnung an Černy[1566] und stellt dazu fest, dass die Wiedergabe der Inhaltsangabe in königlichen Dekreten eine Neuerung darstellt, die erst in der 6. Dyn. eingeführt wurde.[1567] Die Einführung dieser Inhaltsangabe ist sicherlich im Rahmen der Archivierung solcher Dokumente zu verstehen, so weist er zu Recht auf das Bedürfnis der königlichen Kanzlei hin, als Urheber solcher Inhaltsangaben erkennbar zu sein. Die Übernahme eines derartigen „Docket“ auch auf Stelen und Steintafeln, die solche Dokumente veröffentlichen und dadurch in Rechtskraft setzten, geht allerdings über den reinen Hang zur Genauigkeit hinaus – wie er weiter argumentiert –, sondern dürfte vielmehr die Authentizität solcher Denkmäler als Kopien königlicher Manuskripte betonen. Durch das Festhalten dieser verwaltungstechnischen Floskeln auf Stein für die Ewigkeit wird diese Authentizität erst richtig nachvollziehbar gestaltet. Und die Betonung des handschriftlichen Charakters solcher Texte ist – neben der Versiegelung – eine weitere Strategie zu ihrer Verifizierung. Wo dieses „Docket“ im Papyrusoriginal eingetragen wurde, lässt sich mit Goedicke auf der Außenseite des Papyrus vermuten, denn nur so konnte der Inhalt der Papyrusrolle in den Archiven kenntlich gemacht werden, ohne den Papyrus öffnen zu müssen.[1568] Diese waagerechte Zeile mit Absender, Inhalt und Adressat musste also auf dem Verso des Papyrus und zwar im rechten Winkel zum Verlauf der Papyrusfasern eingetragen werden, was sich genauso in Briefformularen der Zeit erkennen lässt, bei denen erstmals mit der ausgehenden 6. Dyn. Absender und Adressat auf der Außenseite der Briefrolle aufgeschrieben wurden.[1569] Es ist dies ein zeitlicher Befund, der

---

1565 Steward, H. M.: A crossword hymn to Mut, in JEA 57, 1971, S. 87-104; für die waagerechten Zeile als Überschrift vgl. Helck, W.: op. cit., S. 21.

1566 Černy, J.: Paper and Books, Chicago 1952, S. 29.

1567 Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 14.

1568 daher Černy's Bezeichnung „Docket“, vgl. H. Goedicke: Königliche Dokumente, S. 14, Anm. 60.

1569 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.42.

mit den formalen Vorgaben (6. Dyn./Pepi II.) für die Memphitische Theologie erneut in Einklang steht und noch einmal die Exaktheit ihrer Nachbildung verdeutlicht.

Nach Helck geben königliche Dekrete in ihrer Anordnung die ägyptische Weltanschauung wieder und sind als Verkörperung des Maat-Prinzips zu verstehen.[1570] Dieses geordnete Dekret-Universum ist durchdacht, und waagerechte Zeilen oder Überschriften fassen dabei in einer knappen Sprache etwas zusammen, was in den folgenden senkrechten Zeilen detailliert ausgeführt und wissenschaftlich belegend zitiert bzw. begründet wird. Hierbei scheint diese Wiederholung eine besondere Feststellung und Betonung zu sein, sodass die waagerecht in den Vermerk gestellte Aussage als eine neue Etappe zu verstehen ist oder als ein anderer Aspekt, der dann aus einer neuen Perspektive mit neuen Assoziationen und Belegen in darauf folgenden senkrechten Zeilen ausgeführt wird. Dieses Dekret-Universum ist ringsum abgeschlossen bzw. magisch gesichert und betont damit den besonderen Charakter des jeweiligen Dokumentes und dessen rechtmäßige Endgültigkeit. Der Text soll damit als die sich selbst regenerierende letzte Instanz erscheinen.

Die im Laufe der Zeit entstandene Komplexität derartiger Dokumentvorgaben wurde dann in der 6. Dyn. zugunsten einer klareren Form vereinfacht, sodass die Verschränkung der senkrechten und waagerechten Zeilen strukturierter angewandt wurde und die Wiederholungen in waagerechten Textpassagen nur einmal geschrieben zu werden brauchten.[1571] Diese elitäre Gestaltung von Dokumenten besonderer Art betont erneut die Professionalität und den Wissensgrad beider in dieser Kommunikation beteiligten Parteien, nämlich Verfasser und Adressat, in der Spätzeit. Ein prominentes Beispiel für die Einsetzung dieser Schreibtechnik ist die so genannte „cross word Stele“.[1572]

Im Falle der Memphitischen Theologie ist es – wie vorher schon festgestellt wurde – genau dieses Breitrechteck-Format der 6. Dyn. mit seinen strukturierten, klaren, in kurzen Sätzen abgefassten, senkrechten Kolumnen, die mit waagerechten Überschriften, Tabellen oder Vermerken verzahnt sind, das als das Vorbild gedient haben muss. Die kunstvolle Verschränkung ist übersichtlich und strukturiert, und die gezielte Nutzung von Schreibrichtung und Leseanordnung ist klar erkennbar. Selbst die für religiöse Texte und vor allem Papyri übliche, allerdings oft verwirrende, retrograde Schreibung wurde in diesem Zusammenhang als Anspielung bzw.

1570 Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S. 18.

1571 Helck, W.: op. cit., S. 23.

1572 Steward, H. M.: A crossword hymn to Mut, in JEA 57, 1971, S. 87-104.

Erweiterung der Sinnmöglichkeiten gezielt genutzt. Das heißt nun nicht etwa, dass der Text normal zu lesen wäre oder dass er in beide Richtungen einen erkennbaren Sinn ergibt, sondern meint, dass der Text dadurch viel mehr Botschaft anbieten kann als bei einer normalen Schreibung möglich ist.[1573] Auch der Text der Memphitischen Theologie ist sozusagen ringsum gesichert, und zwar nicht nur räumlich, sondern auch anhand seiner inhaltlichen Struktur durch die letzten Zeilen 63 und 64, die nichts anderes ergeben als die Wiederholung von Z. 19f. Diese inhaltliche Rundung des Textes bietet zudem noch eine Anspielung auf die zyklische, regenerative Abfolge von Tod und Geburt, Begräbnis und Thronbesteigung auf der Ebene der historischen, in Zeit und Raum immer wiederkehrenden Erscheinungen bzw. Formen der göttlichen Epiphanie (*ẖꜤj*).

Allein ein Blick auf die Dekrete der 6. Dyn. (Pepi I. und vor allem Pepi II.) genügt also, um die verblüffende Ähnlichkeit des Schabaka-Steins mit solchen Dekreten zu bemerken. Selbst die Feststellung der Vollständigkeit einer administrativen Angelegenheit (***Ꜥḏ wḏꜣ***) in den Alten-Reich-Dekreten kann man in der Betonung auf der (Wieder-)Vervollkommnung des Textes (***nfr***) der Memphitischen Theologie erkennen, den ich als einen Prozess der Vervollständigung interpretiere.[1574]

Innerhalb der „Gattung“ Dekrete gibt es durchaus unterschiedliche Ausführungen, denn die königlichen Dekrete können verschiedene Bereiche des Lebens betreffen. So gibt es eine bestimmte Textgruppe von königlichen Dekreten, die alle das Tempelwesen, dessen wirtschaftliches Bestehen und Erhalten, dessen Kulte, Feste oder Personal thematisieren.[1575]

Dabei sind der jeweilige Anbringungsort, der Eingangsbereich vom Tempelhof und die Frage des Zugangs zum Tempel für die Adressaten der Dekrete zu berücksichtigen, je nachdem, welche Zielgruppe gemeint war. Wenn es um die Tempelrechte und wirtschaftlichen Ressourcen ging, war es üblich, solch ein Dekret im Torbereich oder im ersten Hof aufzustellen. Bei besonderen Fällen bzw. wenn es um die rein priesterliche Sphäre ging, wurden die Dekrete auch im zweiten Hof nahe dem Sanktuar aufgestellt, was mit der Beschränkung des Betretens dieses Tempelbereichs verbunden war, da nur diejenigen, die als die Adressaten solcher Veröffentlichungen zu gelten haben, Zugang zu diesem Bereich besaßen.[1576] Auch der Sender

---

1573 Diese elitäre Gestaltung des Textes spricht also gegen die Argumentation von B. Rothöhler in seiner Behauptung die Memphitische Theologie sei nicht retrograd zu lesen (vgl. dazu 2.2.4 Datierungsproblematik).

1574 Zu *Ꜥḏ wḏꜣ* vgl. Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde, S.119f.

1575 Martin-Paredy, E.: Tempeldekrete, in: LÄ VI, Sp. 380.

1576 Für die Zugangsberechtigung in diesem Tempelbereich bzw. zum „Gesehen werden“ von solchen Inschriften vgl. Assmann, J.: Ägyptische Hymnen und Gebete, 1975, S. 14; Wolf, W.: Die Kunst

solcher Verordnungen beeinflusst den Aufstellungsort: Wenn ein derartiger Erlass durch ein Orakel des Gottes zustande kam, dann war es üblich, solche Orakeltexte im so genannten Annalensaal (im Falle des Karnak-Tempels) bzw. in der Erscheinungshalle vor dem Sanktuar aufzustellen.[1577] Dabei ist noch zwischen dem Orakel und den Götterdekreten zu unterscheiden. Orakel ist eine Form des Eingreifens von Gott in die menschliche Sphäre und damit eingebunden in das politisch-historische Diesseits[1578] (z.B. die Orakel zur Amtseinsetzung von Priestern seit Ramses II.[1579] und besonders unter Herihor).[1580] Der Hang zur Legitimierung bzw. Legalisierung ist in solchen Orakeltexten sehr deutlich zu spüren,[1581] wobei der Gott zugleich als König bzw. König der Könige agiert.[1582]

4.3.4 URSPRÜNGLICHER AUFSTELLUNGSORT DES DENKMALS MEMPHITISCHER THEOLOGIE

Abschließend möchte ich noch eine kurze Bemerkung zur konkreten Aufstellungssituation des Denkmals Memphitischer Theologie hinzufügen. Wie wir aus dem Text wissen, war das Denkmal im Ptah-Tempel selbst aufgestellt. Da der Stein nicht als Stele (*wḏ*) bezeichnet wurde und auch nicht die Form einer Stele besitzt (Hochformat), kann ausgeschlossen werden, dass er als transportables Objekt im Tempel stand. Anzunehmen ist stattdessen, dass dieser Teil einer architektonischen Einheit bzw. einer Tempelwand oder Mauer war. Der Stein wurde, wie im Abschnitt über den äußeren Befund dargestellt, nicht rundherum sauber geschnitten, d. h. seine Kanten und seine Rückseite sind roh belassen. Dies weist auf die Einmauerung des Steines in eine Wand hin als eingebautes, durch die Gesteinsfarbe (schwarz) besonders hervorgehobenes Element. Da bisher nicht nachweisbar ist, dass architektonische Elemente aus Brekzie oder anderem schwar-

---

Ägyptens. Gestalt und Geschichte, 1957, S. 570; von der Way, T.: Die Textüberlieferung Ramses II., S. 39; Brunner, H.: Grundzüge einer Geschichte der ägyptischen Literatur, Darmstadt 1966, S. 97.

1577 Als Beispiel ist die Orakelinschrift des Herihor zu nennen, die an der Wand des zweiten Pylon des Khons-Tempels in Karnak eingebaut war, vgl. PM II (2. Aufl.), S. 231, Nr. 22, Plan XXII, und vgl. die Publikation des Oriental Instiitute of the University of Chicago: The Temple of Khonsu, Vol. 1, Scenes of King Herihor in the Court, The Epigraphic survey, 1979, Pl. 69B, Fig. 3, North Elevation Nr. 69; auch Vol. II, Pl. 132, Beiheft XVIII; zum Inhalt der Texte vgl. Jansen-Winkeln, K.: Texte und Sprache, S. 315.

1578 Luft, U.: Historisierung der Götterwelt, S. 20

1579 Sethe, K.: Die Berufung eines Hohepriesters des Amon unter Ramses II., ZÄS 44, 1907, S. 30ff.

1580 Luft, U.: Historisierung der Götterwelt, S. 21.

1581 Luft, U.: Historisierung der Götterwelt, S. 24ff; besonders im Falle der Fremdherrschaft vgl. Jansen-Winkeln, K.: Die Fremdherrschaft in Ägypten, S.1-20.

1582 besonders im Hinblick auf die Orakel vgl. Römer, M.: Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten, S. 81ff; Luft, U.: Historisierung der Götterwelt, S. 12.

zen Gestein im Ptah-Tempel von Memphis verwendet wurden[1583], lässt sich von daher annehmen, dass die Memphitische Theologie als ganz besonderer Text betrachtet wurde, direkt eingebunden in das Gotteshaus, zugleich aber hervorgehoben eben durch das Material. Diese Vermutung wird durch Parallelen gestützt, die Gegenstand einer eigenständigen Arbeit sein könnten.

Hier kann ich nur kurz darauf hinweisen, dass z.B. im zweiten Pylon des Isis-Tempels von Philae eine Stele im Querformat aus Rosengranit (der Tempel dagegen ist aus Sandstein) aus dem Jahre 157 v. Chr./24. Regierungsjahr des Königs Ptolemaios VI. Philometor eingebaut ist. Es handelt sich um die sog. Dodekaschoinos-Stele. Sie spielt für den Isis-Tempel eine wichtige Rolle, denn durch die Stiftung des Königs garantiert sie dem Tempel die Rechte auf die Steuereinnahmen aus dem „Zwölfmeilenland" (Dodekaschoinos). Gleichzeitig demonstriert der König mit dieser Stiftung seine Macht und Herrschaft über Unternubien[1584].

Bereits unter König Ptolemaios IV. Philopator bestätigt die berühmte Hungersnotstele dem Tempel von Sehêl die Anrechte auf die Erträge des Dodekaschoinos („Zwölfmeilenland"). Der Redakteur der Hungersnotstele fingiert dazu einen Bericht aus der Zeit der 3. Dyn. (Djoser), um den Anspruch durch ältere Rechte zu bekräftigen. Alles geschieht auf Anordnung des Königs, der damit zugleich seine Rolle als Erhalter der Schöpfung kultisch legitimiert (d.h. durch Aufstellung solcher Stelen im Tempel). Dies scheint ein häufiges Motiv der ptolemäischen Zeit zu sein, denn dieselbe Idee findet sich in dem sog. Kanoposdekret und im Raphia-Dekret[1585]. Auch der Rosetta-Stein stand nach Auskunft seiner Inschrift im Tempel. Ebenso die Bauurkunde des Tempels von Dendara, die ich als Parallele zur Memphitischen Theologie herangezogen habe, schreibt ihren Text im Kolophon dem Horus (mythisch) und dem König Thutmosis III. (historisch) zu. Diese Bauurkunde befindet sich in der 2. Krypta/West, also innerhalb der Tempelmauer[1586].

1583 vgl. dazu Kitchen, K. A.: Towards a Reconstruction of Ramesside Memphis, in: Fragments of a shattered visage, MIEAA/I, 1991, S. 87-104.

1584 vgl. Hölbl, G.: Geschichte des Ptolemäerreiches, Darmstadt 1994, S. 166, Abb 145, S. 230; vgl. dazu auch PM, VI, S. 229 Nr. 241; auch LD IV, 27b; zum „Zwölfmeilenland" vgl. Locher, J.: Topographie und Geschichte der Religion am ersten Nilkatarakt in Griechisch-Römischer Zeit, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete Beiheft 5, Leipzig 1999, S. 230 ff.

1585 vgl. Hölbl, G.: op. cit., S. 144-150.

1586 vl. Luft, U.: Zur Einleitung der Liebesgedichte auf Papyrus Chester Beatty, in: ZÄS 99, 1973, S. 112; nach freundlichem Hinweis von H. Kockelmann, Trier.

All diese Befunde könnten auf eine Traditionskette hinweisen, deren Mittelpunkt möglicherweise die Memphitische Theologie bildet.[1587] Die Frage zur Memphitischen Theologie lautet daher folgendermaßen: Welchen Sinn und welche Funktion hatte dieses Denkmal? Natürlich ist der Text ein Tempeltext, und es ist ja sogar im Text selbst erwähnt, dass das Denkmal im Ptah-Tempel in Memphis aufgestellt war. Wo aber genau in diesem Tempel und warum?

Das Layout des Textes ist außerordentlich und wurde bisher in der Literatur mit der Feststellung erklärt, dass dieses Format auf die Wiedergabe eines Papyrus zurückzuführen ist. Aber inwieweit das Denkmal auch eine Stele ist und/oder einst den Teil einer Tempelwand bildete, wurde noch nie thematisiert. Auffällig ist das Breitrechteckformat dieses Denkmals, eine ägyptische Stele hat meines Wissens nie dieses Format angenommen. Die spiegelsymmetrische Schreibung der ersten Zeile, deutet zudem entweder auf eine Darstellung hin, die diese Teilung rechtfertigt und einst über dieser Zeile angebracht war oder auf eine Umrandung, von der es heute keine Spur mehr gibt. Beides wäre ein Hinweis darauf, dass das Denkmal Teil einer dekorierten Wand war. Die Lösung des Rätsels ergibt sich allerdings problemlos, wenn man erneut die Dekrete zum Vergleich heranzieht. Dekrete sind ja durchaus eine Wiedergabe von Papyrus-Dokumenten, die zum Zweck der Publikmachung auf Stein verewigt und im Tempel bzw. an den Tempelwänden untergebracht wurden. Sie haben zusätzlich zum Breitrechteckformat auch eine spiegelsymmetrisch geschriebene Anfangszeile und einen Prolog mit Betreff und Adresse (Docket). Das Denkmal ist außerdem in einen dunklen Stein (Green Breccia) graviert, was auf die Sonderstellung dieses Textes hinweist, da alte ehrwürdige Texte, die sich (selbst wenn fiktiv) auf vom Alter gedunkelten Papyri erhalten hatten, gern auf entsprechend dunklem Stein (rot oder schwarz) wiedergegeben wurden[1588]. Auf diese Weise also hat man solche Texte in die Tempelwand eingelassen und gleichzeitig hervorgehoben, wie das Beispiel der Dodekaschoinos-Stele aus Philae veranschaulicht. Auch die Koptos-Dekrete waren ja in die Tempelwand oder -mauer eingelassen[1589]. In diesem Zusammenhang ist noch darauf hinzuweisen, dass besonders farbiges Gestein im Tempel gern bei Torbereichen oder Teilen eines Einganges benutzt wurde.[1590] Auch die Koptos-Dekrete waren einst in den Mauern des Torbaues

---

1587 Bickel, S., Gabolde, M., Tallet, P.: Des Annales heliopolitaines de la Troisieme Periode intermediaire, BIFAO 98, Kairo.

1588 Altenmüller, H: Einführung in die Hieroglyphenschrift, Hamburg 2005, S. 25.

1589 vgl. Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 3

1590 James, T. G. H.: Ramses II. der große Pharao, Köln 2002, S. 131.

des Min-Tempels eingelassen.[1591] Gleichfalls wurden die Fragmente des Mykerinus-Dekrets außerhalb des Tores zum Eingangskorridor im Norden der ersten Halle seines Tempels in Giza gefunden.[1592] Auch zwei Dekrete aus Abydos wurden mit der beschrifteten Seite nach unten liegend in der Straße ausgegraben, die zum nördlichen Eingang des Chontamenti-Tempels führte.[1593]

Das Thema des Denkmals der Memphitischen Theologie bzw. der Inhalt des Textes hat mit Sicherheit den Anbringungsort des Denkmals beeinflusst, so dürfte nicht der erste Pylon oder der Erste Hof der Anbringungsort gewesen sein, sondern eher der zweite Hof.[1594] Allerdings besteht hier die Schwierigkeit einer jeden Lokalisation im Ptah-Tempel von Memphis, da alles, was dort von der 25. Dyn. übrig geblieben ist, nur Spolien darstellt, die in späteren Bauelementen wieder verwendet wurden.

Die Rolle des Anbringungsortes eines Textes in Verbindung mit seiner Botschaft ist ein zentrales Element, das in der Ägyptologie meiner Meinung nach nicht genug Beachtung findet. Der Versuch Popkos, die Bedeutung des Anbringungsortes von historiographischen Texten herauszuarbeiten, ohne endgültige Aussagen treffen zu können, wirft ein Licht auf dieses vernachlässigte Gebiet: Die Teilung in profan, sakral und semi-sakral in Bezug auf den Tempel als den Raum historischer Manifestationen, der Herrschaftsrepräsentation sowie dem Sitz des Wissens beschreibt ein ausdifferenziertes Bild dieses Befundes, dem zukünftig weit mehr Rechnung zu tragen ist.[1595] Popko betont z.B. den nüchternen (wissenschaftlichen) Charakter der Annalen von Thutmosis III. im Karnaktempel und deren knappe sachliche Schilderung, die nicht – wie es in anderen Texten der Fall ist – auf göttliches Wirken oder überhaupt auf die König-Gott Beziehung eingeht. Für mich bedeutet dieses Beispiel jedoch die Demonstration des Wissens auch und gerade in einem sakralen Raum, der neben der königlichen Sphäre damit ebenso die Deutungsmacht der Intellektuellen betrifft. Popko zieht hier zu Recht Assmanns Ansatz des Fests mit seiner Aufhebung der Grenzen heran: So kann man den Annalensaal als den Raum be-

---

1591 Bei späterem Umbau wurden sie als Fundament eingebettet, wodurch sie der Zerstörung entgingen, vgl. Goedicke, H.: Königliche Dokumente, S. 3.

1592 vgl. Goedicke, H.: op. cit., S. 16, Nr. 1.

1593 vgl. Goedicke, H.: op. cit., S. 24, Nr. 1; Petrie, W. M. F.: Abydos II, London 1903, S. 10, 11, Pl. 14.

1594 Das Beispiel der Orakelstele des Herihor, die auch aus farbigen Gestein gearbeitet wurde und die ebenfalls in der Wand des Khonstempel eingelassen war, bietet eine vergleichbare Aufstellungssituation, vgl. Jansen-Winkeln, K.: Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie, S. 64, 69.

1595 Grapow; H.: Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten und zu ihnen Verwandten historischen Berichten des Neuen Reiches, Berlin 1949, Popko, L.: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit, S. 120ff.

trachten, in dem das kollektive kulturelle Gedächtnis feierlich hervorgerufen und vor allem aktualisiert wird, und man kann nachvollziehen, dass als Adressaten solcher Texte im sakralen Raum die wissenstragende bzw. herrschaftstragende Elite selbst gemeint war.[1596] Dank der vielen Beispiele für derartige Texte im sakralen Bereich und aufgrund des Hinweises in der Memphitschen Theologie auf eine feierliche Aufrichtung von Papyrus und Binse im Zuge der Versöhnung zwischen Horus und Seth nach bzw. während der Thronbesteigung, lässt sich der so genannte Annalensaal bzw. der Erscheinungshof (*ẖꜥj*) vor dem Sanktuar im Ptah-Tempel von Memphis als Aufstellungsort der Memphitischen Theologie annehmen. Assmann betont zudem die lokale Bezogenheit solcher Feierlichkeiten, sodass in einem Text über die Stadt Memphis die Betonung ihrer lokalen Eigenheiten und Vorteile überaus passend wäre. Deutlich wird in jedem Fall, dass die Nutzung von sakralem Raum für profane Ziele ein Phänomen darstellt, das sich in der Spätzeit Ägyptens selbst theologisch als das historische Wirken Gottes bzw. mit dem „Historisch-Werden" Gottes erklären lässt. In diesem Zusammenhang ist die Beschreibung der Thronbesteigung des Aspelta bzw. die Proklamation seiner Herrschaft in Form eines Königsdekrets die erste Amtshandlung und somit gleichzeitig die schriftlich fixierte Version des göttlichen Orakels, die der König selbst und allein im Sanktuar von der Gottes ***ḥtpj***-Form des Gottes empfangen hatte, und die er bei seiner Erscheinung (*ẖꜥj*) diesem speziellen Publikum verkünden möchte. In dieser wissensträchtigen Schnittstelle zwischen sakralem und profanem Raum befindet sich – wenn man die ptolemäischen Tempel als Beispiel heranzieht – der Sitz des Wissens im Tempeluniversum, nämlich das Lebenshaus (*pr-ꜥnẖ*) bzw. die Tempelbibliothek. Im Text der Memphitischen Theologie selbst gibt es einen Hinweis auf die Sonderstellung des Raumes vor dem Sanktuar, d.h. dem eigentlichen Heiligtum. In Z. 15c ist von der Anbringung von Binse und Papyrus vor dem Doppeltor des Tempels die Rede. Diese Vorstellung erinnert sehr an den Granitpfeiler des Thutmosis III. vor dem Allerheiligsten des Karnak-Tempels, die das Dach des Annalensaals tragen.[1597] Hier, im semi-sakralen Raum, überschneiden sich genau die drei Sphären von denen eben die Rede war: Erstens die göttliche Sphäre (Schöpfungslehren, Götterorakel, Hymnen und Mythen), zweitens die königliche Sphäre (Bauinschriften, Annalen und Dekrete) und drittens die

1596 Assmann, J.: Das ägyptische Prozesionsfest, in: Assmann, J. (Hrsg.): Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Gütersloh 1991, S. 105-122.

1597 Vgl. Helck, W.: Annalensaal, in: LÄ I, Sp. 280, Anm.1.

administrative bzw. intellektuelle Sphäre mit Priestern, Schriftgelehrten, Beamten und Juristen.[1598]

1598 Zum sakralen Raum im Zusammenhang mit dem Anbringungsort vgl. Popko, L.: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit, S. 88ff.

RESÜMEE

Hier endet vorerst die Reise auf der Suche nach der Menschwerdung von Gottes Wort. In dieser Arbeit wurde – abgesehen von den methodischen und theoretischen Konsequenzen der vorangehenden Fragestellung – die Dynamik und die Prozesshaftigkeit der Entstehung und Entfaltung eines so wirksamen Gedanken wie die Vorstellung von der schöpferischen Kraft des Wortes in den Vordergrund gestellt.[1599]

Das Denkmal Memphitischer Theologie gilt als der älteste Beleg solch einer expliziten Theologie. Nicht nur die Übersetzung des Textes bzw. seine Datierung waren bis dahin in der Forschung umstritten, sondern auch seine Provenienz und Fundgeschichte. Durch die systematische Untersuchung von Reiseberichten und Expeditionsdokumentationen aus der Zeit der europäischen Begeisterung für Aegyptiaca und im Rahmen des humanistischen Erfassungsdiskurses der Moderne konnte ich nachweisen (Unterkapitel 2.1.2.4), dass dieses Denkmal nicht wie in der ägyptologischen und theologischen Literatur üblich, in der Nähe von Memphis als Mühlstein in Ägypten des 18. Jahrhunderts aufgefunden wurde, sondern in Alexandria in der Nähe des dortigen Serapeums, wo es mit größerer Wahrscheinlichkeit als Fundament eines sakralen Bauelements (Säule, Statue) diente, bis 1805 Earl Spencer es unter anderem als Ballaststein auf einer seiner militärischen Schiffe nach England mitnahm und dem British Museum in London schenkte.

Eines der Ziele dieser Arbeit war die genaue und umfassende Dokumentation dieses bemerkenswerten Denkmals. So war es wichtig, seine Forschungsgeschichte im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Paradigmenwechsel in den letzten 200 Jahren zurück zu verfolgen und es als Teil der Verschriftlichung bzw. der lebendigen Dynamik des Schöpferwortes zu deklarieren (Unterkapitel 1.1). Hierbei war es bedeutsam den Verwandlungsprozess im Umgang mit und in der Interpretation dieses einmaligen Dokumentes im Rahmen der Kolonialisierungs- und Dekolonialisierungsdiskurse zu beschreiben. Die Palette des Entfaltungspotentials dieser dynamischen Vorstellung reicht von der Einmaligkeit des Gottesworts bei der Schöpfung und bis hinzu der ewig weilenden immer gültigen Rede des historischen Gottes, von ägyptischen gegenwärtigen Götterreden bis zur

[1599] Mit der Menschwerdung von Gotteswort ist hier die generative Kraft des Wortes gemeint und zwar als unumgehbares Medium der Kommunikation und somit der Sinnstiftung selbst in der historisch materiellen Welt der Menschen und nicht im textkritischen Sinne als die von der Ursprungsbotschaft abweichende Fälschung. Damit sorgt das Wort sowohl für den Vollzug des göttlichen Befehls beim Schöpfungsakt selbst als auch für den Erhalt, die Kontinuität und Revitalisierung der Schöpfung in der Gegenwart. Das Wort Gottes aus dieser Sicht ist ewig und jederzeit aktuell.

abendländischen Rede der Gelehrten über Gott, sein Wesen und seinen Erscheinungsformen im theologischen Sinne und all den Widersprüchlichkeiten, die damit verbunden sind.
Gerade aus dieser Perspektive bietet sich die pluralistisch angelegte, transdiziplinäre Kulturwissenschaft als die Chance an, die entscheidenden Fragen nach dem „Sitz im Leben“ und nach dem „Sitz in der Literatur“ erneut zu stellen, um vor allem dem Forschungsgegenstand gerechter zu werden (Unterkapitel 1.2). Hier ermöglichen die aus dem „narrative turn“ und die aus der Gedächtnisforschung gewonnen Erkenntnisse andere methodische Hilfsmittel, um diesen Text neu einzuordnen. So ist er als Ergebnis diskursiver Netzwerke und als Produkt von Erzählgemeinschaften zu bewerten, der durch die Erinnerungskulturen erweitert und mit neuem Sinn erfüllt und somit immer wieder aktualisiert und vergegenwärtigt wird. Dies alles geschieht, ohne auf den engen Rahmen einer Fixiertheit auf dem Autor als sinnstiftende Instanz und all das, was damit verbunden ist von Fragen der Authentizität, Einmaligkeit und Unwidersprüchlichkeit, beschränkt zu bleiben.
Durch die intensive Beschäftigung mit dem Denkmal Memphitischer Theologie und im Rahmen eines „Close reading“, das auch die Intermedialität dieses Denkmals berücksichtigt (Kapitel 2), war es möglich, vieles das bis dato in der ägyptologischen Literatur als widersprüchlich galt zu klären. So z. B. die Datierung des Textes in das 8. Jahrhundert v. Chr. unter der Herrschaft des nubischen Königs Schabaka (ab dem 12. Regierungsjahr) trotz archaisierndem Sprachgebrauch und des kompilationsartigen unmarkierten Zitierens von memphitischen Traditionsgut aus dem 4. bzw. 3. Jahrtausend v. Chr. im Text. Auch die Relation zwischen den erzählenden und den dramatischen bzw. dialogischen Passagen des Textes war umstritten und konnte in dieser Arbeit ohne die üblichen überlieferungsgeschichtlichen Etappenmuster geklärt werden und zwar als eine Einheit bzw. als ein Ensemble interpretiert werden. Die von Junker vollzogene Teilung in eine politische Lehre und eine Götterlehre ist somit als nicht mehr haltbar zu betrachten. All die Argumente, die dafür oder dagegen sprechen, sind im gewissen Sinne berechtigt, nur die Untersuchung von – im wahrsten Sinne des Wortes – von Gottes Wortschöpfung(en) in menschlichen Daseinsphären aus einer pluralistischen Perspektive konnte mit Hilfe der philologischen, pragmatischen und narrativen Analyse die Bemühungen der kuschitischen Theologen unter Schabaka entpuppen. Sie als Urheber des Textes haben sowohl ihre weitreichenden Archivkenntnisse demonstriert als auch viel (vielleicht auch zu viel) Selbstverständlichkeiten erklärt, Neues mit Altem vermischt und somit uns den Hinweis auf den Adressatenkreis gegeben (2.3.2.2.2-3). Diese doppelschichtige Gestaltung des Textes und seine dop-

pelschichtige Botschaft weisen sowohl auf die ägyptischen Gelehrten (wohl primär die thebanische Amunpriesterschaft) als auch auf die seit Jahrtausenden ägyptisierte, traditionalistische kuschitische Elite hin, in Napata dem Heimatland Schabakas. Beide Parteien mussten überzeugt werden, erstens von der Wichtigkeit der Verlegung der Hauptstadt in den Norden des Reiches nach Memphis und zweitens von der Nachvollziehbarkeit der memphitischen Königstradition für die aktuelle kuschitische Thronfolge. Dies stand im Gegensatz zur bisherigen kuschitischen Nachfolgeregelung: Üblich war das Erbe des ältesten Nachkommen des Urvaters also der Onkel als Thronfolger, der durch die mütterliche Linie doppelt bestätigt wurde. Schabaka wollte aber die begründete Amtsübertragung auf seinen Sohn Schebitku.

Gemäß der theoretischen und methodischen Ausrichtung dieser Arbeit (Unterkapitel 1.2) war es dann wichtig, um zu einem besseren Verständnis der Memphitischen Theologie bzw., um zu einer genaueren Einordnung der Geistesgeschichte Ägyptens zu gelangen, war es notwendig, das Vokabular des Textes mit jenem zu vergleichen der Texte der kuschitischen Epoche. So stellte sich heraus, dass die Analyse des wohl bekanntesten und weitgefächerten epischen Panoramas dieser Zeit für die vorliegende Arbeit als viel versprechend erscheint. Denn der Text der Siegesstele des Königs Pije, aus wenigen Jahrzehnten zuvor, bietet zwar die Möglichkeit der Untersuchung außerhalb des Ausgangstextes, bewegt sich jedoch im Rahmen der selben textlich konstruierten Welt und sie dient spezifisch in dieser Arbeit als der vertextete Kontext der Memphitischen Theologie (Kapitel 3). Durch die Analyse des Textes der Siegesstele auf ein und derselben interpretativen Ebene wie der Memphitischen Theologie konnte ich die Themen bzw. die Fragen der Zeit genauer umreißen und somit die spezielle Situation, wie sie im Text der Memphitischen Theologie sich darstellt, zurückverfolgen und in seine Ausgangselemente zerlegen.

Im Abschlusskapitel (Kapitel 4) war das Ziel, die anhand der Analyse beider Texte gewonnen Ausgangselemente – mit Fragen der historisch gestützten normativen Begründung der Herrschaft und deren hybriden Repräsentationsformen (siehe folgenden Ausblick)– zu diskutieren, um diese im Rahmen einer kulturhistorisch vergleichenden Analyse der Geisteshaltung der ägyptischen Spätzeit zu skizzieren.

AUSBLICK

Nach dem semantischen Annährungsversuch an die Lebenswelten der Memphitischen Theologie bleibt festzustellen, dass in diesem außergewöhnlichen Text die zentralen Fragen der Zeit, die bedeutendsten Merkmale, die die Spätzeit Ägyptens prägten, zu finden sind. Im Rahmen der Beschäftigung mit diesen Fragen wurde deutlich, dass es sich in erster Linie um eine Phase der Neuorientierung handelt, in der sich die Intellektuellen während eines hegemonialen Kampfes um die Deutungsmacht neu definieren bzw. inszenieren mussten. Selbstverständlich erfuhr das Bild des Pharaos somit mehrere Veränderungen. So wurden im Zuge des Drangs zu neuen kulturellen Repräsentationsformen und gemäß den veränderten Bedingungen die drei Hauptfundamente der pharaonischen Herrschaft: Erbe, Gottesgnade und das individuelle, persönliche Bild des wirkmächtigen Königs konstruiert bzw. neu gestaltet. In diesem Prozess – wie der Text der Memphitischen Theologie zeigt – ist die innovative Kraft der generativen Nutzung vergangener Formen erkennbar. In Zeiten der Wertorientierungskrise, der administrativen Neustrukturierung, der „cross cultural"-Erfahrungen und der Fremdherrschaft bildete sich die normative Kraft der Vergangenheit als die letzte Begründung der Macht heraus. Das Wissen um das Göttliche, um den Ursprung war dabei entscheidend, wenn es darum ging, alternativ Antworten auf die neuen Fragen dieses veränderten Kontexts zu finden. Das Verständnis der Schöpfung als dynamischer Prozess, der nicht nur zu Beginn der Weltentstehung endgültig vollzogen wurde, sondern der immer wieder stattfindet, wurde durch die Rolle des Königs als Erhalter, der die göttliche Schöpfung fortsetzt, und durch die Rolle der Wissenselite erweitert, die über das Wissen von der Entstehung, dem Ursprung sowie den Verwandlungen Gottes verfügt. So ist die Memphitische Schöpfungslehre eine theologische Begründung der Welt im Allgemeinen und zugleich die Erklärung für die politische Neuerung unter der Herrschaft Schabakas im Speziellen. Die mythische Gründung von Memphis in der Urzeit verwandelt sich in eine Begründung für Schabaka, Memphis wieder zur Hauptstadt zu erheben.

In der Zeit kulturellen Umbruchs wird – wie durch die Analyse der Memphitischen Theologie belegt wurde – der dynamische Charakter kultureller Phänomene und das Verständnis von Kultur als Prozess deutlich. Ein Hauptanliegen dieser Untersuchung war die Betonung dieser Komplexität, so dass der Forscher, der mit Momentaufnahmen wie dem Denkmal Memphitischer Theologie oder der Siegesstele des Königs Pije arbeitet, für die in ihr vorhandene Dynamik und für die so genannte Poetik der Kultur

zu sensibilisieren ist, die zum Teil das Ergebnis der dazu „virtuell“ gedachten Bewegung eines kulturellen Flusses ist. Deshalb war es wichtig, auf die Grenzen des eigenen kulturhistorisch bedingten Horizonts hinzuweisen bzw. sich mit den verschiedenen theoretischen Modellen des Kulturvergleichs und dem, was sie als Kontrollinstanzen bieten können, auseinander zu setzen.

Poetik der Kultur bedeutet auch die Verbindung zwischen der Vergangenheit und der heutigen Fragestellung und dem gegenwärtigen Problembewusstsein deutlich zu machen. So wurde innerhalb dieser Untersuchung ein Phänomen angedeutet, das mir sehr wichtig scheint und dem ich im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen bin, das aber allein die Fragestellung einer neuen Untersuchung sein wird. Und zwar geht es um die Analogien zwischen den vormodernen Kulturen wie am Beispiel des Alten Ägyptens und der heutigen Postmoderne. Es ist erstaunlich, wie eine von der Moderne weit entfernte Kultur Lösungen praktizierte, die im Rahmen der professionalisierten und hoch theoretisierten Postmoderne gesucht, aufgestellt und diskutiert werden.

Ein Beispiel solcher Analogien bildet die noch andauernde Diskussion um das Prinzip „Virtuelles Ägypten“, die im Rahmen einer Neuorientierungsphase der Ägyptologie an der Schnittstelle zwischen Philologie/Archäologie einerseits und der Kulturwissenschaft andererseits stattfindet. Inwieweit kann der altägyptische Umgang mit Texten der Vergangenheit uns in dieser Diskussion helfen und spielen Fragen der Authentizität, Rationalität oder Objektivität des Forschers in dieser altägyptischen Praxis der Textauslegung eine Rolle, das bleibt noch in einem zukünftigen Projekt zu klären. In diesem Rahmen bildet die Spätzeit Ägyptens eine besondere Zeit des Umbruchs, die am Anfang einer Entwicklung steht, die zu einem Menschenbild führte, das wir hier und heute noch kennen. Die Erzählbarkeit der Welt und deren narrativen Strategien, wie sie sich in Texten der ägyptischen Spätzeit zeigen, stellen meiner Meinung nach einen Orientierungspunkt im Spannungsfeld zwischen der mysteriösen Fremde und dem intimen Eigenen dar, zwischen einem Fluchtpunkt des historisch-erzählenden, logischen Subjekts und dem objektiv zu ermittelnden Zeitgeist.

LITERATURVERZEICHNIS*

Adam, K.-P. (Hrsg.): Historiographie in der Antike, Beihefte zur Zeitschrift für die altestamentarische Wissenschaft 373, Berlin 2008.

Allen, J. P.: Genesis in Egypt. The philosophy of ancient Egyptian Creation, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988.

- Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs, Cambridge [7]2004.

Altenmüller, H.: Achtheit, in: LÄ I. Sp. 56.

- Moussa, A. M.: Die Inschrift Amenemhet II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Vorbericht, in: SAK 18, 1991, S. 1-48.
- Einführung in die Hieroglyphenschrift, Hamburg 2005.

Anthes, R.: Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Osiris, in: ZÄS 86 1961, S. 75-86.

Assmann, J.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996.

- Ägyptische Hymnen und Gebete, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, OBO, Göttingen 1999.
- Aretalogien, in: LÄ I, Sp. 425-434.
- Das ägyptische Prozesionsfest, in: Assmann, J. (Hrsg.): Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Gütersloh 1991, S. 105-122.
- Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney): eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage, ZÄS 104, 1977, S. 1-25.
- Der literarische Text im Alten Ägypten. Versuch einer Bestimmung, OLZ 69, 1974, S. 117-126.
- Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25. Göttingen 1977.
- Gibt es eine „Klassik“ in der ägyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit, in: ZDMG Suppl. VI, 1985, S. 35-52.

---

* Abkürzungen nach LÄ-Abkürzungsliste.

- Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München 2000, S. 217-242.

- Königs-Eulogie, in: LÄ II, Sp. 40-46.

- Kulturelle und Literarische Texte, in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 59-82.

- Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999.

- Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchung zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, Berlin 1969.

- Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

- Rezension der Abteilung „Literatur" des Handbuches der Orientalistik. (HdO), OLZ 69, 1974.

- Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das „Denkmal memphitischer Theologie" als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie, in: Kratz, R. G., Krüger, T. (Hrsg): Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld, Göttingen 1997, OBO 153, S. 125-139.

- Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten, in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 313-334.

Badawi, A.: Memphis als Zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich, Kairo 1947.

Baines, J.: An Abydos List of Gods and an old Kingdom use of texts, in: Baines, J., James, T. G. H., Leahy, A., Shore, A. F. (ed.): Pyramid studies and other Essays presented to E. S. Edward, Occasional Publications 7, London 1988.

Baines, J.: Classicism and Modernism in the literature of the New Kingdom, in: Loprieno, A.: Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 157-174.

- Interpreting Sinuhe, JEA 68, 1982, S. 31-44.

- Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor, JEA 76, 1990, S. 55-72.

- Kingship, Definition of Culture and Legitimation, in: O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): Ancient Egyptian Kingship, PdÄ IX, 1995

- On Wenamun as a Literary Text, in: Assmann, J., Blumenthal, E., (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127, Kairo 1999, S. 209-233.

- The Origins of Egyptian Kingship, in: O'Connor, D., Silverman, D. (ed.): Ancient Egyptian Kingship, PdÄ IX, 1995, S. 95-156.

Barta, W.: Der Epilog der Götterlehre von Memphis, in: MDAIK 28 1972, S. 79-84.

- Das Personalpronomen der *wj*-Reihe als Proklitikon im adverbiellen Nominalsatz, in: ZÄS 112, Berlin 1985, S. 94-104.

Barthes, R.: Le plaisir du texte, Paris [2]1982.

- The Death of the Author, in: Barthes, R.: Image – Music – Texts. Essays, New York 1977, S. 142-148.

- The Death of the Author, in: Barthes, R.: Image – Music – Texts. Essays, New York 1977, S. 142-148.

Baßler, M. (Hrsg.): Einleitung: New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001, S. 7-28.

Baud, M., Dobrev, V.: De nouvelles Annals de l'ancien Empire égyptien. Une<< Pierre de Palerme>> pour la VIe dynastie, in: BIFAO 95, Le Caire 1995, S. 23-92.

- Le Verso des annales de la VIe dynastie. Pierre de Saqqara-Sud. BIFAO 97, Le Caire 1997, S. 35-42.

- Le format de l'histoire. Annales royales et biographies de particuliers dans l'Egypte du IIIe millénaire. In: Baud, M., Grimal, N. (Hrsg.): Evénement, récit, histoire officielle, l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques. Colloque du Collège de France, amphithéâtre Marguerite-de-Navarre, 24-25 juin 2002, Etudes d'égyptologie 3, Paris 2003, S. 271- 302.

Beckerath, J. v.: Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 49, Mainz, [2]1999.

Behschnitt, W.: Die Macht des Kunstwerks und das Gespräch mit den Toten: Über Greenblatts Konzept der „Social Energy“, in: Glauser, J.,

Heitmann, A. (Hrsg.): Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft, Würzburg, 1999, S. 157-170.

Bickel, S., Gabolde, M., Tallet, P.: Des Annales heliopolitaines de la Troisieme Periode intermediaire, BIFAO 98, Kairo.

Björkman, M.: Egyptology and Historical Method, OrSu 13, 1964, S. 9-33.

Blackman, A. M.: The Stela of Shoshenk, great chief of the Meshwesh, in: JEA 27, 1941, S. 83-95.

Blöbaum, A. I.: „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt". Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft, in: Aegyptiaca Monasteriensia 4, Aachen 2006.

Blumenthal, E.: Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich, in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 105-135.

- Die Reinheit des Grabschänders, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 47-56.

- Königsideologie, in: LÄ III., Sp. 527.

- Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, I Die Phraseologie, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 61, Heft 1, 1970 Berlin.

Böhme, H.: Kulturwissenschaft, in: Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon, S. 356-359.

Bonhême, M.-A.: Les nomes royaux dans l'Égypte de la troisième période intermédiaire, Kairo 1987.

Bothmer, B. V.: Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B. C. to A. D. 100, Brooklyn 1960.

Breasted, J. H.: The Philosophy of a Memphite Priest, in: ZÄS 39, 1901, S. 40-54.

Breccia, M. E.: Les Fouilles dans le Sérapéum d'Alexandria en 1905-1906, in: ASAE 8, S. 62-76.

Broze, M.: Entretemps, ce vaincu du nom de Teti-an était arrivé... A propos de la forme *oHo.n=f* + pseudoparticipe dans une narration“, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 65-79.

Brugsch, H. K.: Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte, Leipzig 1879.

Brunner, H.: Archaismus, in: LÄ I, Sp. 386-395.

- Demotisch, in: HdO I. Abt. I. Band, 1. Abschnitt: Ägyptische Schrift und Sprache, Leiden 1959.
- Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duaf, ÄF 13, Hamburg 1944.
- Eine Dankstele an Upuaut, in: MDIK 16, 1958, S.5-19.
- Grundzüge einer Geschichte der ägyptischen Literatur, Darmstadt 1966.
- Hieratisch, in: HdO I. Abt., I. Band, 1. Abschnitt: Ägyptische Schrift und Sprache, Leiden 1959.
- Zitate aus Lebenslehren, in: Hornung, E., Keel, O.(Hrg.): Studien zu Altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Göttingen 1979, S 105-171.

Bryant, A. C., Read, F. W.: A mythological Text from Memphis, in: PSBA 23, London 1901, S. 160-187.

Buchberger, H.: Transformation und Transformat. Sargtextstudien I., ÄgAbh 52, Wiesbaden 1993, S. 296-305.

Burkard, G. und Thissen, H. J.: Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte I, Altes und Mittleres Reich, in: Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band I, Münster 2003.

- Der formale Aufbau altägyptischer Literaturwerke: Zur Problematik der Erschließung seiner Grundstrukturen, SAK 10,1983, S. 79-118.
- Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine, in: ZÄS 121, 93-106.
- Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine II, in: ZÄS 122, S. 31-37.
- Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte, in: Loprieno, A. (ed.): AEL, Leiden 1996, S. 447-463.
- Ptahhotep und das Alter, ZÄS 115, 1988, S. 19-30.

- Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk, ÄAT 22, Wiesbaden 1993, S. 3-22.

Bußmann, H.: „Parallelismus membrorum“, in: Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart [3]2002,, S. 495.

Černy, J.: Peet, T. E.: A Marriage Settlement of the Twentieth Dynasty. An Unpublished Document form Turin, in: JEA 13, S. 30-39.

- Paper and Books, Chicago 1952.

Chauveau, M.: Alexandrie et Rhakôtis: Le point de vue des égyptiens, in: Colloque Alexandrie: Une mégapole cosmopolite. Actes du 9 ème colloque de la Villa Kérylos à Beaullieu-sur-Mer les 2 & 3 octobre 1998, Cahier de la Villa „Kérylos“, No 9 (Paris 1999) S. 1-10.

Conermann, S.: Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit, Wiesbaden 2002.

Corteggiani, J.-P.: Une stèle héliopolitaine d'Époque saïte. Hommages á la Memoire de Serge Sauneron, in: BdE 81, Kairo 1979, S. 115-154.

Dallibor, K.: Taharqo – Pharao aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie, Achet Schriften zur Ägyptologie A 6, Berlin 2005.

Dawson, W. R., Uphill, E. P.: Who is who in Egyptology, London [2]1972.

Depauw, M.: Alexandria, the Building Yard, CdÉ 75, (2000), S. 64-65.

Der Manulelian, P.: Prolegomena zu saitischen „Kopien“, in: SAK 10, 1983, S. 221-246.

Derrida, J.: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Kimmich, D., Renner, R. G., Stiegler, B. (Hrsg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, akt. Ausgabe Stuttgart 2003, S. 301-314.

- Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Kimmich, D., Renner, R. G., Stiegler, B. (Hrsg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, akt. Ausgabe Stuttgart 2003, S. 301-314.

Dörner, A. u. Vogt, L.: Kultursoziologie (Bourdieu – Mentalitätsgeschichte – Zivilisationstheorie), in: Bogdal, K-M. (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung, Opladen 1990.

Duemichen, J.: Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendara, Leipzig 1865.

Edel, E.: Altägyptische Grammatik, AnOr, Rom 1955/1964.

Egger, W.: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, [5]Freiburg i. Br. 1999.

El Hawary, A., Hybride Repräsentationen. Zur Frage der Gattung aus ägyptologischer Sicht, in: Conermann, S./El Hawary, A., Was sind Genres? ‚Nicht-abendländische' Kategorisierungen von Textsorten. (erscheint in der Reihe „Narratio aliena?" Studien der Bonner Zentrum für transkulturelle Narratologie NA 1, Berlin im Frühjahr 2010.

New findings about the Memphite Theology, in: Goyon, J.-C., Cardin, C. (Hrsg.): Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists Grenoble 6-12 Septembre 2004, in OLA 150 Vol. I, Leuven 2007, S. 567-574.

Erichsen, W., Schott, S.: Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. Demot. Berlin 13603), Wiesbaden 1954.

Erman, A.: Ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885.

- Ein Denkmal memphitischer Theologie, in: SPAW 43, Berlin 1911, S. 916-950.

- Neuägyptische Grammatik, Hildesheim, 1995 (Nachdruck).

- Lange, H. O.: Papyrus Lansing. Eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie, Kopenhagen 1925.

Eyre, C. J.: Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'? in: Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 415- 433.

Fay, B.: The Louvre Sphinx and Royal Sculpture from the reign of Amenemhet II., Mainz 1996.

- Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, ZÄS 91, 1964, S. 11-63.

- Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse, ZÄS 92, 1966, S. 10-32.

- Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verskunst, MDAIK 19, 1963, S. 54-96

- Prosodie, LÄ IV, 1982, S. 1127-1154.

- Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache, ÄgFo 21, Glückstadt 1960.

Feucht, E.: Noch einmal zu *omo* auf der Pianchistele. Ein Beitrag zu Reinheitsvorschriften, in Moers, G., Behlmer, H., Demuß, K., Widmaier, K. (Hrsg.): *jn.t Dr.w* Festschrift für Friedrich Junge I, S.189-194.

- Pharaonische Beschneidung, in: Meyer, S. (ed.): Egypt-Temple of the Whole World – Ägypten-Tempel der gesamten Welt, Studies in Honour of Jan Assmann, Leiden 2003, S. 81-94.

Fischer, H. G.: Archaeological Aspects of Epigraphy and Palaeography, in: Caminos, R./ Fischer H. G. (Hrsg.), Ancient Egyptian Epigraphy and Palaeography, New York 1987, S. 27-50.

Fischer-Elfert, H. W.: Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual, Heidelberg 1998.

Firschow, O.: Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten. Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik II. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1953.

Fitzenreiter, M. (Hrsg.): Genealogie – Realität und Fiktion, IBAES Vol. V, London 2005.

Fluck, W.: Die , Die 'Amerikanisierung' der Geschichte im New Historicism, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen [2]2001, S. 229-250.

Fricke, H. (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Band II H-O, Berlin 2000, S. 710-712.

Forster, J. L.: Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text: The Maxims of Ptah-Hotep, - Thought Couplets in Khety's "Hymn to the Inundation", JNES 34, 1975, S. 1-29.

Frankfort, H.: Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1948.

Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.

Gamer-Wallert, I.: Fische und Fischkulte, ÄgAbh. 21, Wiesbaden 1970.

Gantke, W.: Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte Religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998.

Gardiner, A.: Ancient Egyptian Onomastica II., Oxford 1947.

- Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs, Oxford ³1973.

Gauthier, M. H.: Dictionnaire des Noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques I, II, - Le livre des Rois d'Egypte I-IV, MIFAO 20, Kairo 1915.

Génette, G.: Die Erzählung, Stuttgart 1998.

Gestermann, L.: Die Überlieferung auserwählter Texte altägyptischer Totenliteratur („Sargtexte") in spätzeitlichen Grabanlagen Teil I: Text, Äg. Abh. 67, Wiesbaden 2005.

Ginzburg, C.: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Berlin 2002.

- Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst, Berlin 2002.

Gledhill, C.: Genre in Gender: the Case of Soap Opera, in: Hall, S. (ed.): Representation: Cultral Representations and Signifying Practices, London 1997, S. 337-384.

Goedicke, H.: Die Stellung des Königs im Alten Reich, Äg. Abh. 2, 1960.

- Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, Äg. Abh. 14, 1967.

- Pi(anch)y in Egypt. A Study of the Pi(anch)y Stela, Baltimore 1998.

- Remarks on the Hymns to Sesostris III., in: JARCE, 1969.

- Re-used blocks from the Pyramid of Amenemhet I. at Licht, in: PMMA 20, New York 1971.

Gomaà, F.: Die Libyschen Fürstentümer des Deltas vom Tod Osorkon II. bis zur Wiedervereinigung Ägyptens durch Psametik I., TAVO B6, Wiesbaden 1974.

Goodwin, C. W.: Upon an Inscription of the Reign of Shabaka, in: Chabas' Mélanges égyptologiques 3ème Série I, Paris 1870, S. 247-285.

Goyon, L.-C.: La confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50). Le Caire, 1972.

Gozzoli, R. B.: The writing of History in Ancient Egypt during the first Millennium BC. Trends and Perspectives, GHP 5, London 2006.

Graefe, E.: Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit, Bd. I: Katalog und Materialsammlung, Äg. Abh.37, Wiesbaden 1981.

Graevenitz, G. v.: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 73, 1999, S. 96-98.

- Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten und zu ihnen verwandten historischen Berichten des Neuen Reiches, Berlin 1949.

Grapow, H.: Zur Frage der ägyptischen Literatur als Begriff und ihre Wertung durch die Ägypter und uns, in: FuF 26, Heft 23/24, 1950.

- Zum Gebrauch der alten Pronomiona absoluta, in ZÄS 71, S. 48-55.

Greenblatt, S.: Die Formen der Macht und die Macht der Formen in der englischen Renaissance, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen ²2001, S. 29-34.

- Grundzüge einer Poetik der Kultur, in: Kimmich, D., Renner, R. G., Stiegler, B. (Hrsg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, aktualisierte Ausgabe 2003.

- Kultur, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen ²2001, S. 48-59.

- Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen ²2001, S. 35-47.

- Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England, Berkeley 1988 (dt. Ausgabe: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, Berlin 1990).

- The forms of power and the power of forms in the English Renaissance, Normand/Okl. 1982.

Grieshamer, R.: Zum „Sitz im Leben" des negativen Sündenbekenntnisses, in: ZDMG Suppl. II, Berlin 1974, S. 19-25.

Griffiths, J. G.: The phrase *Hr mw=f* in the Memphite Theology, in: ZÄS 123, 1996, S. 111-115.

Grimal, N.-C.: Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne, in: Vercoutter; J. (ed.): Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centennaire, 1980 Le Caire, S. 37-48.

- La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée de Caire, JE 48862 et 47086-47089, Publications de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 105, Kairo 1981.

Grumach, I.: Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, München 1972.

Guglielmi, W.: Zur Adaption und Funktion von Zitaten, in: SAK 11, Hamburg 1984, S. 348-358.

- Zum einigen literarischen Funktionen des Wortspiels, in: Fs. Westendorf, W. Studien zur Sprache und Religion Ägyptens, Band I: Sprache, S. 491-506.

Gundlach, R.: Das Königtum des Herihor. Zum Umbruch in der ägyptischen Königsideologie am Beginn der 3. Zwischenzeit, in: Aegyptianea Treverensia 7 (Fs. Winter), 1994, S. 133-138.

- Die Legitimation des ägyptischen Königs – Versuch einer Systematisierung, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 11-20.

- Zu Inhalt und Bedeutung der ägyptischen Königsideologie, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 1-8.

Gundlach, R., Rößler-Köhler, U. (Hrsg.): Königtum der Ramessidenzeit, ÄAT 36,3, Wiesbaden 2003.

Hardwick, T.: The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom, in: JEA 89, 2003, S. 117-142.

Hassan, S.: Die Geschichte Ägyptens, Band 11, Sonderausgabe Kairo 2000.

Helck, W.: Altägyptische Aktenkunde des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr., MÄS 31, 1974.

- Annalen, in: LÄ I, Sp. 279.

- Die altägytischen Gaue, TAVO B 5, Wiesbaden 1974.

- Neferkare, in: LÄ IV, Sp. 375-376.

- Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur, in: WZKM 63/64, 1972, 6-26.

- Zwei Einzelprobleme der thinitschen Chronologie, in: MDIK 26, 1970, S. 83-85.

Herodot III, in: Feix, J. (Hrsg.): Herodot Historien, Erster Band (Bücher I-V), München [4]1988.

Hölbl, G.: Geschichte des Ptolemäerreiches, Darmstadt 1994.

- Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen, in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 21-34.

Hoffman, I.: Der kuschitische Horus als Seth, in: Kormysheva, E. E. (ed.): Ancient Egypt and Kush. In Memorium Mikhail A. Korostovtsev, Moscow 1993, S. 201-233.

Hoffmann, B.: Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk, ÄAT 62, Wiesbaden 2004.

Hornung, E.: Das Totenbuch der Ägypter, München 1993.

- Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971.

- Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1966.

Hutter; M.: Theokratie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 2000, Sp. 1430-1431.

Iser, W.: Der Akt des Lesens, arabische Übersetzung فعل القراءة, Kairo 2000.

- Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt/M 1991.

Iversen, E. I.: Cosmogony of the Schabaka text, in: Israelit-Groll, S. (Hrsg): Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim I, Jerusalem 1990, S. 485-493.

- Egyptian and Hermetic Doctrine, Kopenhagen 1984.

James, T. G. H.: Ramses II. der große Pharao, Köln 2002.

- Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae Part 9, London, 1970.

Jansen-Winkeln, K.: Die Fremdherrschaft in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr., in: Orientalia 69, 2000, S. 1-20.

- Alara und Taharka: Zur Geschichte des nubischen Königshauses, in: Orientalia 72, 2003, S. 141-158.

- Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie, in: GM 157, 1997, S. 49-74.

- Texte und Sprache in der Dritten Zwischenzeit. Vorarbeiten zu einer spätmittelägyptischen Grammatik, ÄAT 26, Wiesbaden 1994.

- The Chronology of the Third Intermediate Period: Dyns. 22-24, in Hornung, E. et al. (Hrsg.).: Ancient Egyptian Chronology, HdO I, 83, Leiden 2006, S. 234-264.

- Sprachliche Bemerkungen zu den „Unterweltsbüchern", in: SAK 32, 2004, S. 205-232.

- Die Wahl des Königs durch Orakel in der 20. Dynastie, in: BSÉG 23, 1999, S. 51-61.

Jeffreys, D. (ed.): Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism, colonialism and modern appropriations, London 2003.

Junge, F.: Neuägyptisch, Einführung in die Grammatik, Wiesbaden ^{2}1999.

- Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit, in: MDAIK 29, Mainz 1973, S. 195-204.

Junker, H.: Götterlehre von Memphis, APAW 1939, Phil.-hist. Kl. No 23, Berlin 1940.

- Politische Lehre von Memphis, APAW 1941, Phil.-hist. Kl. No 6, Berlin 1941.

Kaes, A.: New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne? in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen ^{2}2001, S. 251-268.

Kahl, J.: Siut-Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im Alten Ägypten, PdÄ XIII, 1999.

Kahn, D.: The Inscription of Sargon II at Tang-I Var and the Chronolgy of Dynasty 25, Orientalia NS 70, 1, 2001, 1-18.

Kákosy, L.: King Piye in Heliopolis, in: Bács, T. A. (ed.): A Tribute to Excellence Studies offerd in Honor of E. Gaál U. Luft and L. Török, Studia Aegyptiaca XVII, Budapest 2002, S. 321- 331.

Kaplony-Heckel, U.: Das Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto (Strapenstele), 311 v. Chr., in: Kaiser,

O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Ergänzungslieferung, Gütersloh 1985, S. 613-619.

Kausen, E.: Die Siegesstele des Pije, in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments. Ergänzungslieferung 6, Gütersloh 1985, S. 557-584.

Kees, H.: Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos, in: Rec. Trav. 37, Paris 1915, S. 57-73.

Kitchen, K. A.: The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B. C.), Oxford 1973.

- Towards a Reconstruction of Ramesside Memphis, in: Fragments of a shattered visage, MIEAA/I, 1991, S. 87-104.

Knigge, C.: Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen im Neuen Reich , OBO 219, Freiburg/Schweiz, Göttingen 2006.

Kormysheva, E. E.: Das Inthronisationsritual des Königs von Meroe, HÄB 37, 1994, S. 187-210.

Krauss, R.: Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Schabako-Stein? in: Teeter, E., Larson, J. A. (Hrsg.): Gold of praise, studies on ancient Egypt in honor of E. F. Wente, SAOC 58, Chicago 1999, S. 239-246.

Kristeva, J.: Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt 1978.

- Das Ende der Germanistik und ihre Zukunft, in: Kolbe, J. (Hrsg.): Ansichten einer künftigen Germanistik, München 1969.

- Die Geisteswissenschaft in der Hochschulpolitik des letzten Jahrhunderts, in: Stötzel, G. (Hrsg.): Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. 2. Teil, Berlin 1986.

Laisney, V., P.-M.: L'Enseignement d'Aménémopé, Rom 2007.

Leahy, A.: The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation, in Libyan Studies 16, 1985, S.51-65.

Leclant, J.: Fouilles et travaux en Égypte, in: Or 20, Rom 1950-1951, I, S. 453-475.

Leitz, C.: Tagewählerei. Das Buch ***ḥ3t nḥḥ pḥ.wy ḏt*** und verwandte Texte, Äg. Abh. 55, Wiesbaden 1994.

- Quellentexte zur ägyptischen Religion I, Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, EQÄ 2, Münster 2004.

Lichtheim, M.: Ancient Egyptian Literature I. Berkeley 1973.

- Ancient Egyptian Literature III. Berkeley 1980.

Lieven, A. v.: Grundriss des Laufes der Sterne, Berlin 2007.

Lippert, S.: Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte, Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band V, Berlin 2008.

Liu, A.: Die Macht des Formalismus: Der New Historicism, in: Baßler, M.: New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001

Lloyd, A. B.: The Inscription of Udjahorresnet, a Collaborator's Testament, in: JEA 68, 1982, S. 166-180.

Locher, J.: Topographie und Geschichte der Religion am ersten Nilkatarakt in Griechisch-Römischer Zeit, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete Beiheft 5, Leipzig 1999.

Lohwasser, A.: Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen, Meroitica 19, Wiesbaden 2001.

Loprieno, A. (ed.): Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996.

Loprieno, A.: Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and modern Literary Theory, in: Cooper, Schwartz (eds.), Albright Centennial Conference, S. 209-232.

- Interdisziplinariät und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen . Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003.

- La letteratura lealista fra topos e mimesis, EVO 14-15, 1991/92.

- The sign of Literature in the Shipwrecked Sailor, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991.

- Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur, Äg. Abh. 48, Wiesbaden 1988.

- Views of the Past in Egypt during the First Millenium BC, in: Tait, J. (ed.): ‚Never had the like occurred': Egypt's View of its Past, London 2003, S. 139-154.

Loukianoff, G.: Nouveaux fragments de la stèle de Piankhi, in Ancient Egypt, 1926, Band III, S. 86-89.

Luft, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung, StudAeg. IV, Budapest 1978.

- Zur Einleitung der Liebesgedichte auf Papyrus Chester Beatty I V° XVI, in: ZÄS 99 1973, S. 108-115.

Lupo, S.: Inscription of Amenemhet II. in the Tempel of Ptah in Memphis: Was There a Real Control of the Egyptian State over Kush during the Middle Kingdom?, GM 198, 2004, S. 43-54.

Lurje, I. M.: Studien zum Altägyptischen Recht, Weimar 1971.

Martinez, M., Scheffler, M.: Einführung in die Erzähltheorie, München [2]2003.

McDowell, A. G.: An incised hieratic ostracon (Ashmolean HO 655), in: JEA 81, 1995, S. 220-225.

Meeks, D.: Les „quatre KA" du démiurge de Memphis, in: RdE 15, 1963, S. 35-47.

- Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, in MIFAO 125, Kairo 2006.

- State and Temple Economy in the Ancient Near East, II, OLA 6, Leuven 1979.

Meyer, C.: Tura, in: LÄ VI, Sp. 807.

Moers, G. (ed.): Definitely: Egyptian Literature., Lingua Aegyptia, Studia Monographica 2, Göttingen 1999.

- Der Papyrus Lansing: Das Lob des Schreiberberufes in einer ägyptischen Schülerhandschrift aus dem ausgehenden Neuen Reich, in: Kaiser, O. (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des alten Testaments. Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, S. 109-142.

- Der Spurensucher auf falscher Fährte? Überlegungen zu den Voraussetzungen einer ägyptologischen Literaturwissenschaft, in: Burkard, G., Grimm, A., Schoske, S., Verbovsek, A. (Hrsg.): Kon-Texte. Akten des Symposions „Spurensuche – Altägypten im Spiegelbild seiner Texte", München 2. bis 4. Mai 2003, in: ÄAT 60, Wiesbaden 2004, S. 37-50.

- Epische Texte in ägyptischer Sprache, in: Kaiser, O. (Hg.): Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT III/5, Gütersloh 1995, S. 872-877.

- Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie, in: Assmann, J., Blumenthal, E. (Hrsg.): Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdE 127, Kairo 1998, S. 37-52.

- Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, PdÄ 19, Leiden 2001.

Montet, P.: Géographie de l'Égypte Ancienne I, II, Paris 1957.

Montrose, L.: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur, in: Baßler, M. (Hrsg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., aktualisierte Auflage, Tübingen 2001.

- New Historicism, in: Greenblatt, S., Gunn, G. (ed.): Redrawing the Boundaries. The transformation of English and American literary studies, New York 1992.

Morenz, L.: Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit, ÄAT 29, Wiesbaden 1996.

- Geschichte als Literatur. Reflexe der Ersten Zwischenzeit in den Mahnworten, in: Assmann, J., Blumenthal, (Hrsg.): Literatur und Politik, S. 111-138.

Morenz, S.: Ägyptische Religion, Stuttgart 1960.

- Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SSAW 109, Berlin 1964.

Morkot, R. G.: The Black Pharaohs. Egypt's Nubian Rulers, London 2000.

Mrsich, T.: Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches, MÄS 13, 1968.

Müller, L.: Wege zum Studium der russischen Literatur. Wie interpretiert man einen literarischen Text? Was muss man wissen vom russischen Vers? Was sollte man gelesen haben aus der russischen Literatur? Eine Geschichte der russischen Literatur in 267 Fragen, München 1985.

Munro, P.: Die Nacht vor der Thronbesteigung. Zum Ältesten Teil des Mundöffnungsrituals, in: Studien zur Sprache und Religion Ägyptens

2: Religion, zu Ehren von Wolfahrt Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern, Göttingen 1984, S. 907-928.

Murnane, W. J.: Opetfest, in: LÄ IV, Sp. 576.

Myśliwiec, K.: Herr beider Länder. Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr., Mainz 1998.

Neureiter, S.: Eine neue Interpretation des Archaismus, in: SAK 21, 1994.

Norden, F.: Travels in Egypt and Nubia, London 1757.

Ockinga, B.: Gottesebenbildlichkeit, ÄA 7, Wiesbaden 1984.

Olsson, T.: Neues und Altes im New Historicism, in: Glauser, J., Heitmann, A. (Hrsg.): Verhandlung mit dem New Historicism. Das Text-Kontext Problem in der Literaturwissenschaft, Würzburg 1999, S. 103-115.

Otto, E.: Alexandria, in: LÄ I, Sp. 134-135.

Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, in UGAÄ 13, Leipzig 1938 (Nachdruck Hildesheim 1964).

- Das Ägyptische Mundöffnungsritual, Teil I Text, Teil II Kommentar, ÄgAbh. 3,1 u. 3,2, Wiesbaden 1960.
- Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954.
- Geschichte des Alten Ägypten HdO I/1,3, 1981.
- Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum XX, München 1969, S. 385-411.
- Zum Gottesbegriff der ägyptischen Spätzeit, in: FuF 35, Berlin 1961, S. 277-281.

Otto, E., Hirmer, M.: Osiris und Amun, Kult und heilige Stätten, München 1966.

Paret, R.: Der Koran, Stuttgart ^{7}1996.

Parkinson, R. B.: ‘Homosexual’ Desire and Middle Kingdom Literature, JEA 81, 1995, S. 57-76.

- Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant, JEA 78, 1992, S. 163-178.
- Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom, in: Quirke, S. (ed.): Middle Kingdom Studies, New Malden Surrey 1991, S. 91-122.

- Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection, London 2002.

- Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings, London 1991.

Payraudeau, F.: Le règne de Takéloth III et les débuts de la domination de koushite à Thèbes, in GM 198, 2004, S. 79-90.

Petrie, W. M. F.: Abydos II, London 1903.

Peust, C., Sternberg-el Hotabi, H.: Das „Denkmal memphitischer Theologie“, in: Texte aus der Umwelt des alten Testaments, Gütersloh 2001.

- Das Napatanische. Ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausands, Monographien zur ägyptischen Sprache 3, Göttingen 1999.

Pierce, R. H: Great Triumphal Stela of Piye, in: Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol. I From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC, Bergen 1994, No 9

Plas, D. van der: On Criteria for the Dating of Egyptian Texts, GM 73, 1984, S. 49-56.

Popko, L.: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit, in: Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 2, Würzburg 2006.

Porter, B., Moss, R. L. B.: Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, II. Theban Temples, Oxford ^{2}1964.

- Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, IV. Lower Egypt and Middle Egypt (Delta and Cairo to Asyut), Oxford ^{2}1964

Posener, G., Les richesses inconnues de la literature égyptienne, RdÉ 6, 1951, 27-48; Compléments aux “Richesses Inconnues”, RdÉ 9, 1952, S. 117-120.

van der Plas, D.: On Criteria for the Dating of Egyptian Texts, GM 73, 1984, S. 49-56.

Pressel, D. A.: Zur Königsideologie der 26. Dynastie. Untersucheungen anhand der Phraseologie der Königsinschriften, in: SAK 20, 1993.

Priese, K.-H.: Matrilineare Erbfolge im Reich von Napata, in: ZÄS 108, S. 49-53.

- Zur Sprache der ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch, in: ZÄS 98, 1970.

Purdy, S.: Sinuhe and the Question of Literary Types, in: ZÄS 104, 1977S. 112-127.

Quack J. F.: Ämtererblichkeit und Abstammungsvorschriften bei Priestern nach dem Buch vom Tempel, in: Fitzenreiter, M. (Hrsg.): Genealogie – Realität und Fiktion von Identität, London 2005, S. 97-102.

- Studien zur Lehre für Merikare, GOF, 23, 1992.

- Kritische Bemerkungen zur Bearbeitung von ägyptischen Hymnen nach dem Neuen Reich, in: WdO 37, 2007, S.90-111.

- Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden, in Roeder, H. (Hrsg.): Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten, München 2009, S.291-311.

- Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, in: Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie, Band III, Berlin 2009.

- Beiträge zum Peripherdemotischen, in Bács, T. A. (ed.): A Tribute to Excellence. Studies offered in Honor of Ernö Gaál, Ulrich Luft, László Török, StuAeg XVII, Budapest 2002, S. 393-403.

Quirke, S.: Archive, in: Loprieno, A.. (ed.): AEL, Leiden 1996, S 379-401.

- The Quartzite Lintels of Senusert III. The King of Egypt, in the British Museum Magazine 23, Winter 1995, S. 16-17.

Raue, D.: Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich, ADAIK 16, Hamburg 1999.

Redford, D. B.: The earliest years of Ramses II and the Building of the Ramesside Court at Luxor, in: JEA 57, 1971, S. 110-119.

- The Writing of the History of Ancient Egypt, in: Hawass, Z., Brock, L. P. (ed.): Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo 2000, Volume 2, History, Religion, Cairo 2003, S. 1-11.

Reiche, C.: Ein hymnischer Text in den Gräbern des *Ḥwy3, Iꜥḥ-ms* und *Mry-Rꜥ* in El-ꜥArmana. Text und Textsorte, Textanalyse und Text-

interpretation. Ein „sozio-kommunikativer“ Ansatz, GOF 35, Wiesbaden 1998.

Reisner, G. A.: The Barkal Temples in 1916, JEA 6, 1919, S. 247-264.

Rilly, C.: Une nouvelle interprétation du nom royal Piankhy, BIFAO 101, Kairo 2001, S. 351-368.

Roeder, H.: Der bringende König. Ansatz einer Neudefinition des Nisut und der Weißen Krone – ein Resümee, in: Gundlach, R., Rößler-Köhler, U.(Hrsg.): Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis. Akten des 3. Symposions zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 2001, ÄAT 36, 3, Wiesbaden 2003, S. 99-108.

- Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten-Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996.

Römer, M.: Das „Gesicht“ des Orakelgottes, in: SAK 31, Hamburg 2003, S. 283-288.

- Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reichs. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen ÄAT 21, Wiesbaden 1994.

Rößler-Köhler, U.: Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung, GOF 21, 1991.

- Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich, I. Ein ‚Gottesbegräbnis‘ des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 4. und 5. Stunde, in: ÄAT 36, 2, S. 73-96.

- Sepa, in: LÄ V, Sp.859-863.

- Zum Problem der Spatien in altägyptischen Texten: Versuch einer Systematik von Spatientypen, in: ASAE Bd. LXX 1984/85, S. 383-408.

- Zur Methodik der Erforschung Altägyptischer Gottesvorstellungen. Eine Erwiderung, in: GM 17, S. 67-71.

Rothöhler, B., Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie, 2006. URN: urn: nbn:de:bsz:16-opus-70309. URL: http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7030/

Rougé, E. de: Inscription Historique du Roi Pianchi-Mériamoun découvert par M. Mariette au Gebel-Barkale, in: CRAIBL 7 1863, 1864, S. 158-180.

Rougé, V. J. de: Mélanges d'Archéologie Egyptienne et Assyrienne I, Paris 1872.

Said, E. W.: Culture and Imperialism, New York 1994.

- Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt/Main 1997.

- Intellectual Exile: Expatriates and Marginals, Fall 1993.

- Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1978.

- Reflections on Exile, Harvard 2001.

Sandman Holmberg, M.: The God Ptah, Lund 1946.

Sauneron, S.: Esna I. Quatre Champagnes a Esna, Caire 1959.

Saussure, F. de: Course in General Linguistics, London 1960.

Schäfer, H.: Urkunden der älteren Äthiopenkönige, I [Urk. III], Leipzig 1905, S. 1-56.

Schenkel, W.: Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: Eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung, in: Loprieno, A. (ed.), Ancient Egyptian Literature. History and Forms, PdÄ 10, Leiden 1996, S. 21-38.

- Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft, Darmstadt 1990.

- Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, Tübingen 1997.

- Überschwemmung, in: LÄ, VI, Sp.831-833.

Schipper, B. U.: Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion, OBO 209, Göttingen 2005.

Schipper, B. U.: Von der „Lehre des Sehetep-jb-Re" zur „Loyalistischen Lehre". Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte Loyalistischer Aussagen, in: ZÄS 128, 1998.

Schlögl, H. A.: Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches, OBO 29, Göttingen 1999.

Schmitz, T. A.: Moderne Literaturtheorie und Antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2006.

Schneider, T.: Ausländer in Ägypten I und II, ÄAT, 43.

- Die Periodisierung der ägyptischen Geschichte. Problem und Perspektive für die ägyptologische Historiographie, in: Hofmann, T. und Sturm, A. (Hrsg.): Menschenbilder – Bildermenschen . Kunst und Kultur im alten Ägypten, Nordstedt 2003.
- Lexikon der Pharaonen, Düsseldorf 1996.

Schößler, F.: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen 2006.

Schott, S.: Mythen und Mythenbildung im Alten Ägypten, Hildesheim 1964.

Schulman, A. R.: Military Rank. Title and Organization in Egyptian New Kingdom, MÄS 6, 1964.

Sethe, K.: Amun und die Achturgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, Berlin 1929.

- Die Berufung eines Hohepriesters des Amon unter Ramses II., ZÄS 44, 1907, S. 30.
- Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Das „Denkmal memphitischer Theologie", der Schabkostein des Britischen Museums. In: UGAÄ, Bd. X, I. Leipzig 1928.

Sharpe, S.: Egyptian Inscriptions from the British Museum and other sources I, London 1837, S. 36-38.

Sloterdijk, P.: Sphären. Mikrosphärologie, Bd. 1, Frankfurt 1998.

Sprinker, M. (ed.): E. Said: A Critical Reader, Oxford 1992.

Stanzel, F. K.: Theorie des Erzählens, Göttingen ^{6}1995.

Steward, H. M.: A crossword hymn to Mut, in JEA 57, 1971, S. 87-104.

Suchsland, I.: Kristeva zur Einführung, Hamburg 1992.

Tait, J. (ed.): ‚Never had the like occurred': Egypt's View of its Past, London 2003.

Tietze, C., Maksoud, M., Lange, E.: Zeichen Setzen. Spektakulärer Fund: Das Kanopus-Dekret von Tell Basta im östlichen Nildelta, Antike Welt 35, Heft 3 2004, S. 75-76.

Török, L.: Comments on the Annals of Harsiyotef from Year 35., in: Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H., Török, L.(ed.): Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources fort he History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Centuary AD, Vol.II From the Mid-Fifth to the First Centuary BC, Bergen 1996.

- Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC, Vol. I From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC, Bergen 1994

- Kusch: An African State in the First Millennium BC, PBA 87, 1995.

Török, L.: The Image of the ordered World in Ancient Nubian Art. The construction of the kushite mind (800 BC-300 AD), PdÄ 18, Leiden 2002.

- The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization, in: Handbuch der Orientalistik HdO, 1. Abteilung der Nahe und Mittlere Osten, Band 31, Leiden 1997.

Valbelle, D (Hrsg.): Le Décret de Memphis, Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette, Paris 2000, S. 67-90.

Venturi, R.: Nonstraightforward Architecture: a Gentele Manifesto, in: Venturi, R: Complexity and Contradiction in Architecture, New York 1985.

Verhoeven, U.: Eine Vergewaltigung? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish, in: Verhoeven, U., Graefe, E. (Hrsg.): Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39, Leuven 1991, S. 319-330.

Vernus, P.: Le Mythe d'un Mythe: La pretendue noyade d'Osiris; De la derive d'un corps à la derive du sens in SEAP 9, Pisa 1991, S. 19-34.

- Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Historiques et Philologiques 332, Paris 1995.

- Inscriptions de la troisième période intermédiaire (I): Les Inscriptions de la cour péristyle nord du VIe pylone dans le temple de Karnak, BIFAO 75, Kairo 1975, S. 1-66.

- Les „décrets“ royaux (*wḏ-nsw*): L'énoncé d'auctoritas comme genre, in, Schoske, S. (Hrsg.): Geschichte, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschcihte, Nachbarkulturen, Akten des 4. Internatio-

nalen Ägyptologen-Kongresses,München 1985, SAK Beihefte 4, Hamburg 1991, S. 239-246.

Vittmann, G.: Die Lesung des Königsnamen Pije, in: Or 43, 1974, S. 12-16.

Volkmann, L.: New Historicism, in: Nünning, A. (Hrsg.): Metzler Lexikon. Literatur – und Kulturtheorie, Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Weimar 2001.

Way, T. von der: Die Textüberlieferung Ramses II. zur Kadeschschlacht. Analyse und Struktur, HÄB 22, Hildesheim 1984.

Weber, M.: Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der Alten Ägypter, Köln 1969.

Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

Westendorf, W.: „Auf jemandes Wasser sein“ = „von ihm abhängig sein“, in: GM 12, 1974.

- Noch einmal: Das Wort *omo* Knabe/Jungling/Unbeschnittener/Unreiner, in: GM 206, 2005, S. 103-110.

White, H.: Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Conrad, C., Kessel, M. (Hg.): Geschichte Schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 123-157.

- Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a. M. 1991.

Wilber, K.: Das Spektrum des Bewusstseins, München ^{5}2000.

Wildung, D.: Imhotep und Amenhotep. Gotteswerdung im alten Ägypten, MÄS 36, München 1977.

Wilkinson, G.: Modern Egypt and Thebes: being a description of Egypt, including thr information required for travellers in that country, London 1843.

Winnicki, J. K.: Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods, in: JJP 24, 1994, S. 149-190.

Wolf, W.: Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII), in: ZÄS 64, Berlin 1929, S. 17-44.

- Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, 1957.

Yoyotte, J.: Le martelage des noms royaux Éthiopiens par Psammétique II., in: RdE 8, Paris 1951, S. 215-239.

Zandee, J.: Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Oblink, Verbum, Utrecht 1964, S. 33-66.

Zeidler, J.: Pfortenbuchstudien, Teil 1. Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches, GOF IV/36, Wiesbaden 1999.

Zibelius-Chen, K.: Theorie und Realität im Königtum der 25. Dynastie in: Gundlach, R., Raedler, C. (Hrsg.): Selbstverständnis und Realität, ÄAT 36, 1, S. 81-98.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

BILDER- UND FOTOMATERIAL-VERZEICHNIS

INDEXVERZEICHNIS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

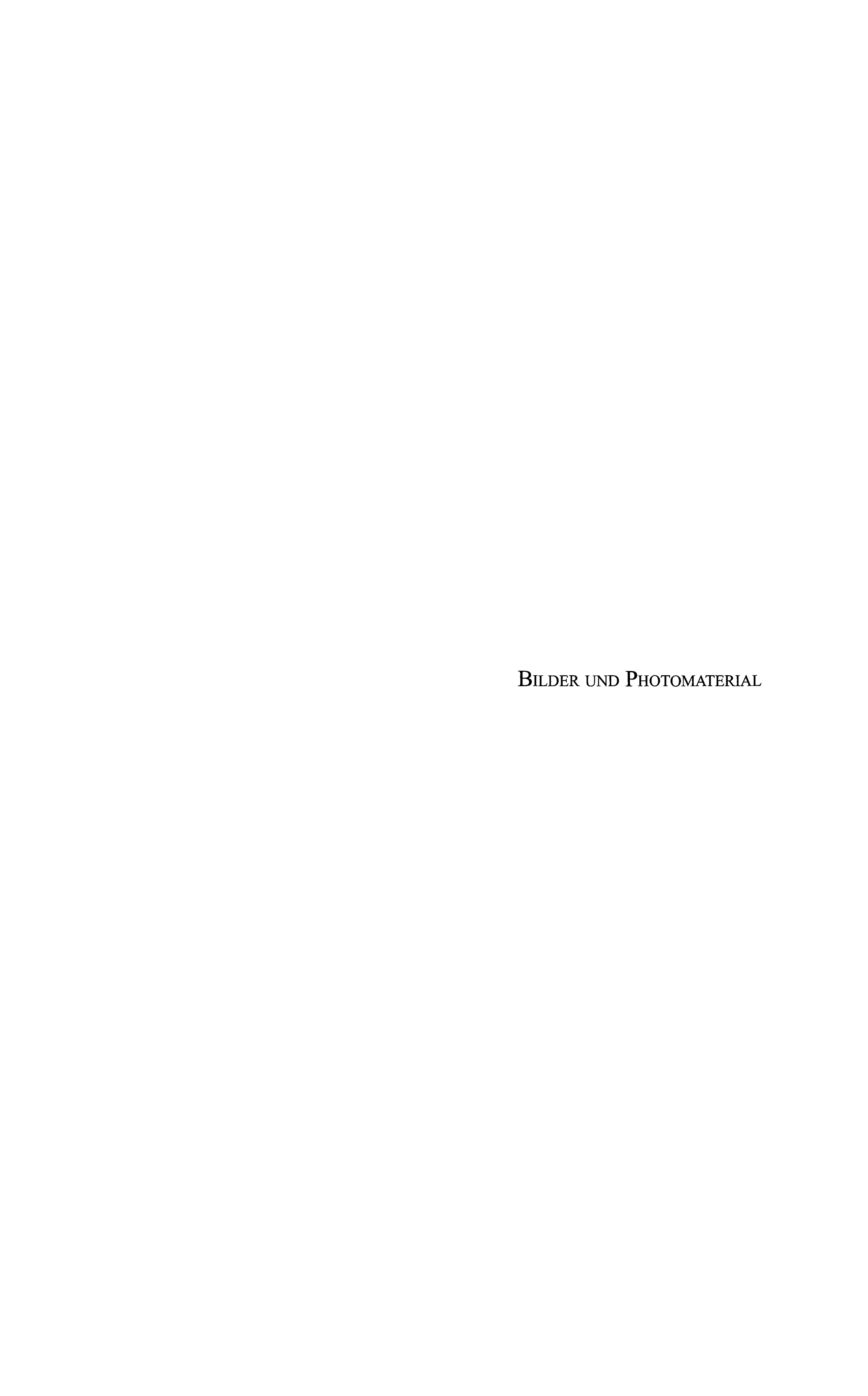
U

V

W

Z





Bilder und Photomaterial



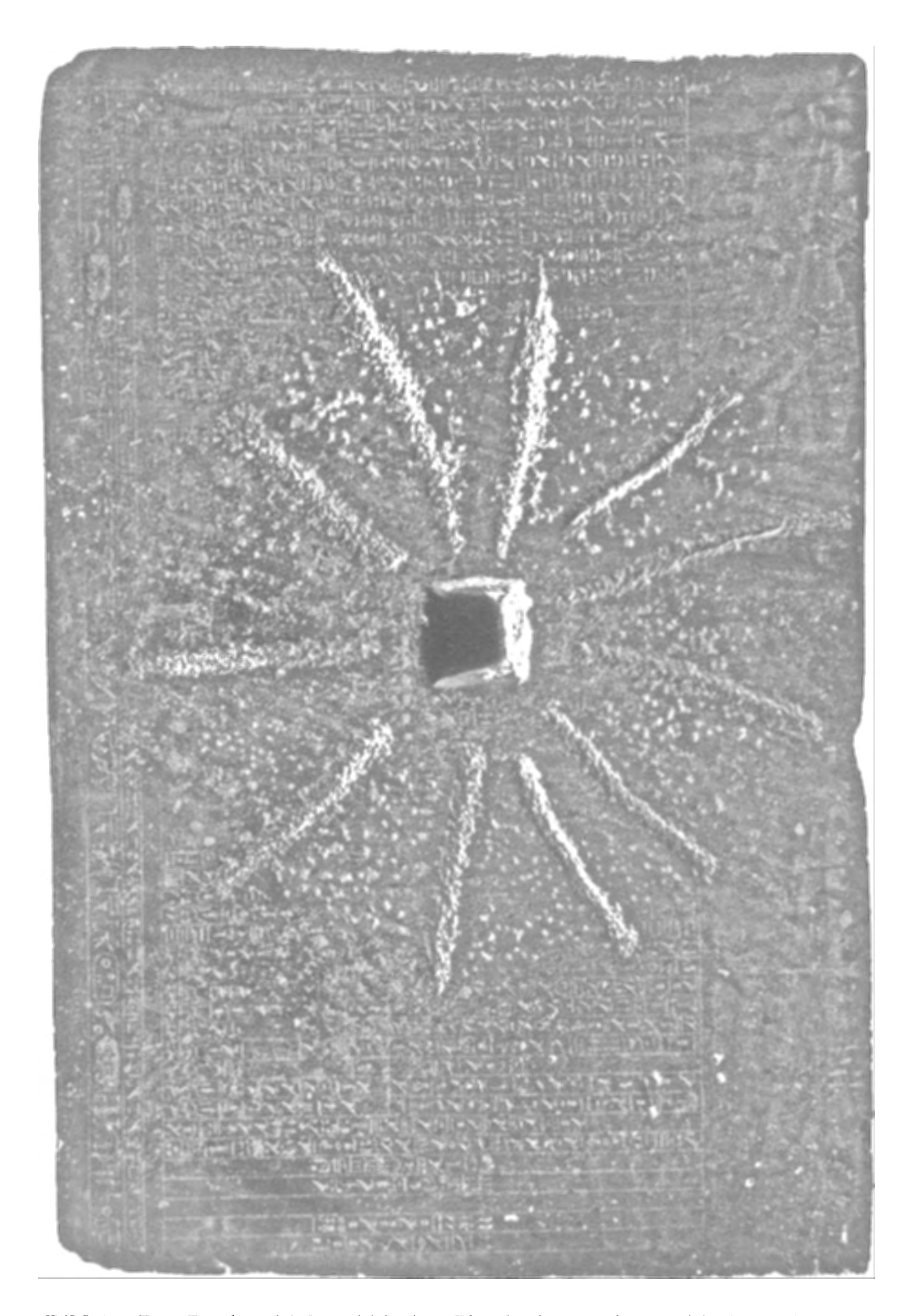


Bild 1: Das Denkmal Memphitischer Theologie aus dem Britischen Museum (EA 498)[1]

[1] © British Museum

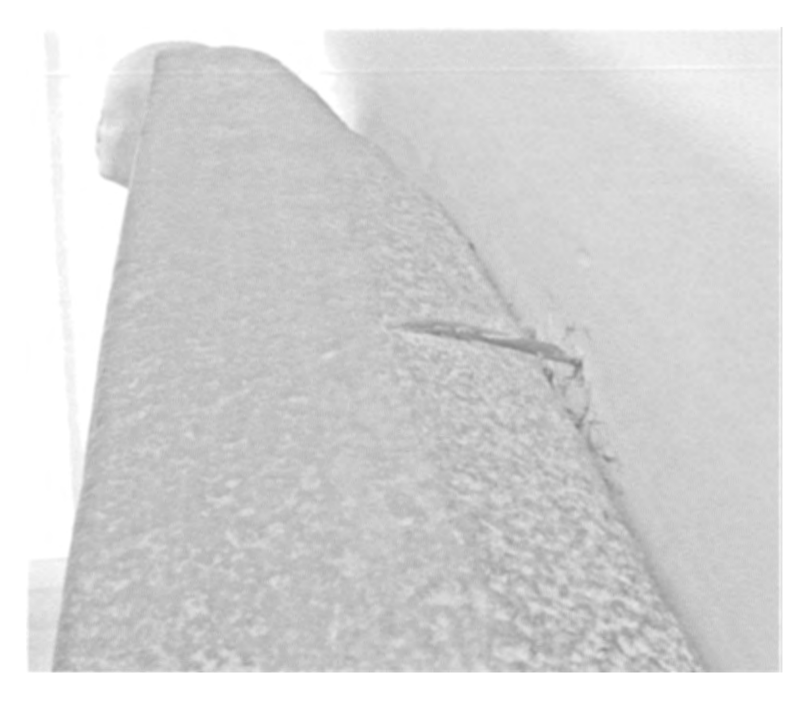


Bild 2: Die obere Kante des Denkmals (EA 498).

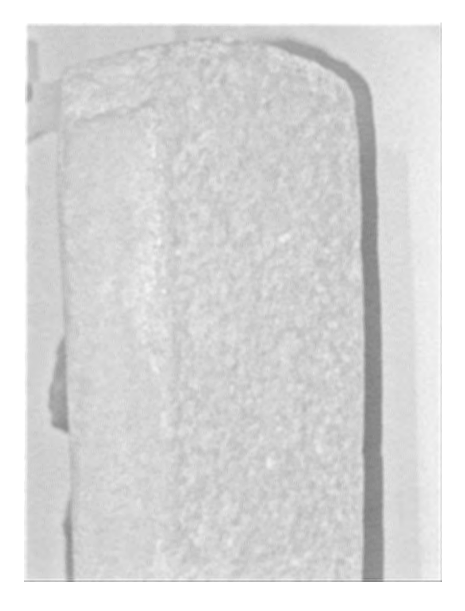


Bild 3: Linke Kante des Denkmals (EA 498)

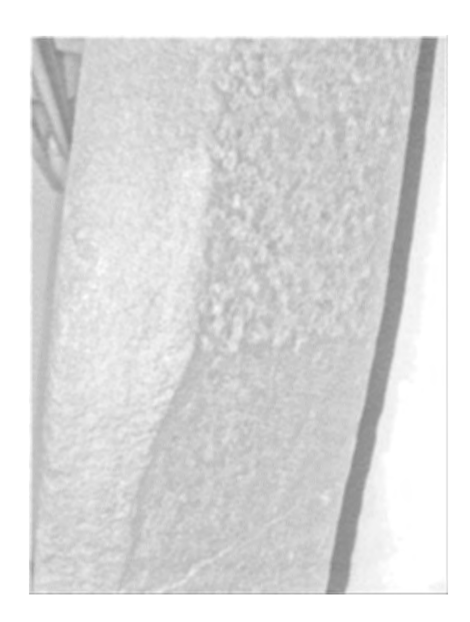


Bild 4: Rechte Kante des Denkmals mit Sägspuren (EA 498).

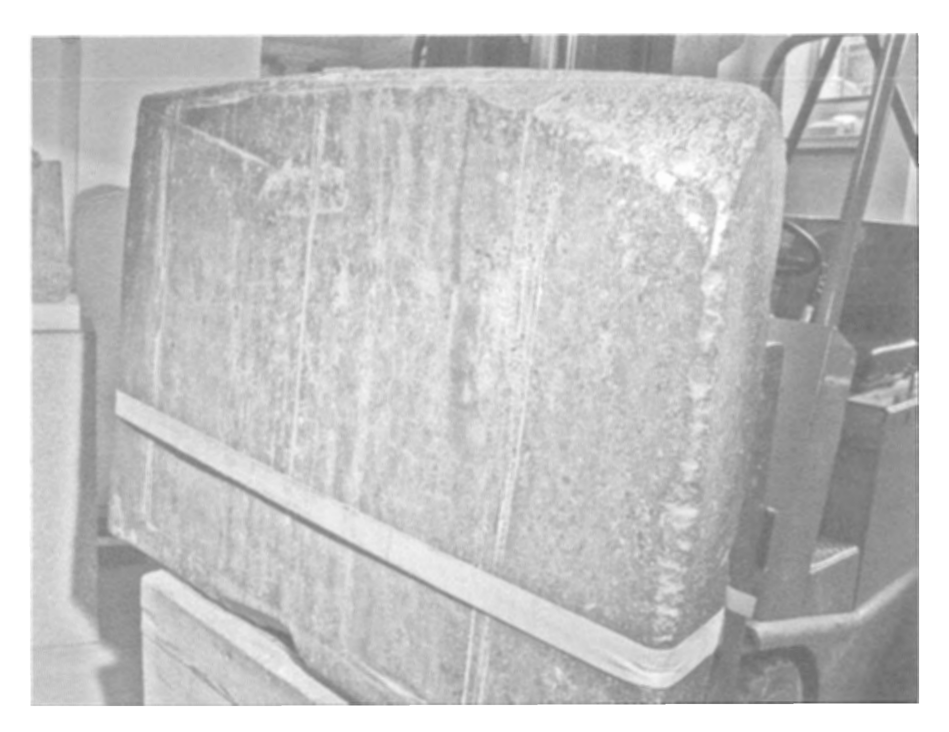


Bild 5: Rückseite des Denkmals (EA 498).



Bild 6: Zerstörte Kartusche oben links mit Spuren von OnX- und Ro-Zeichen.

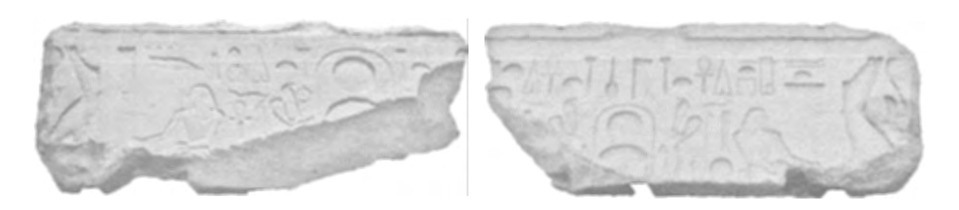


Bild 7: Zwei Architrave Sesostris III. (EA 145, EA 74753).

Bild 8: Pompejus-Säule nach Description de L'Egypte, Ant. V, pl. 34 [6-9].

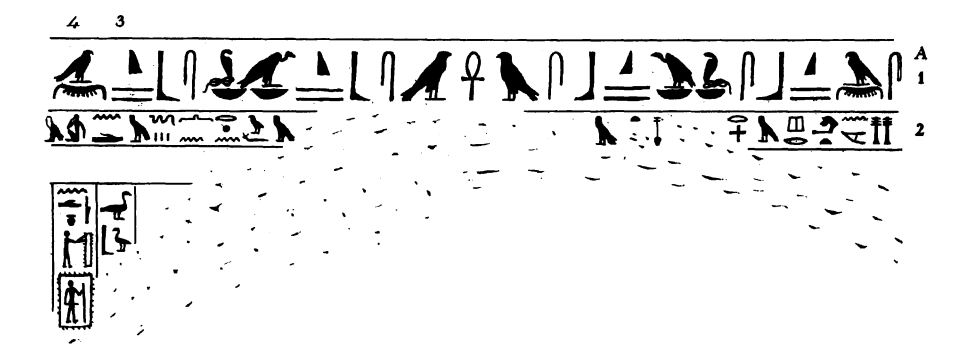


Bild 9.1: Transkription des Denkmals (EA 498) nach Sharpe; Mitte.[2]

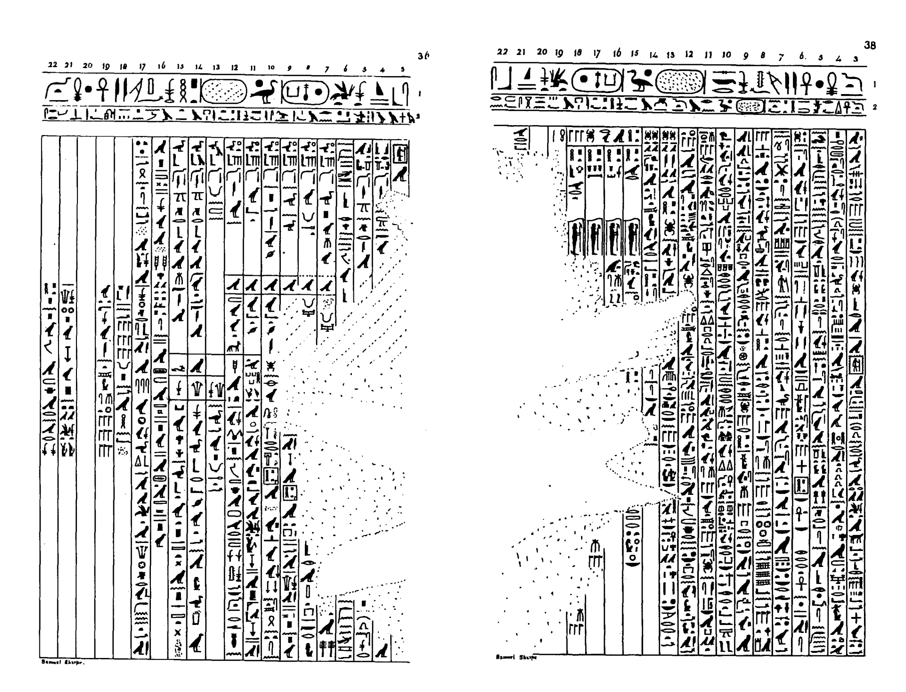


Bild 9.2: Transkription (EA 498) nach Sharpe; Links.

Bild 9.3: Transkription (EA 498) nach Sharpe; Rechts.

2. Sharpe, S.: Egyptian Inscription from the British Meseum and other Sources, London 1837, S.36-38.

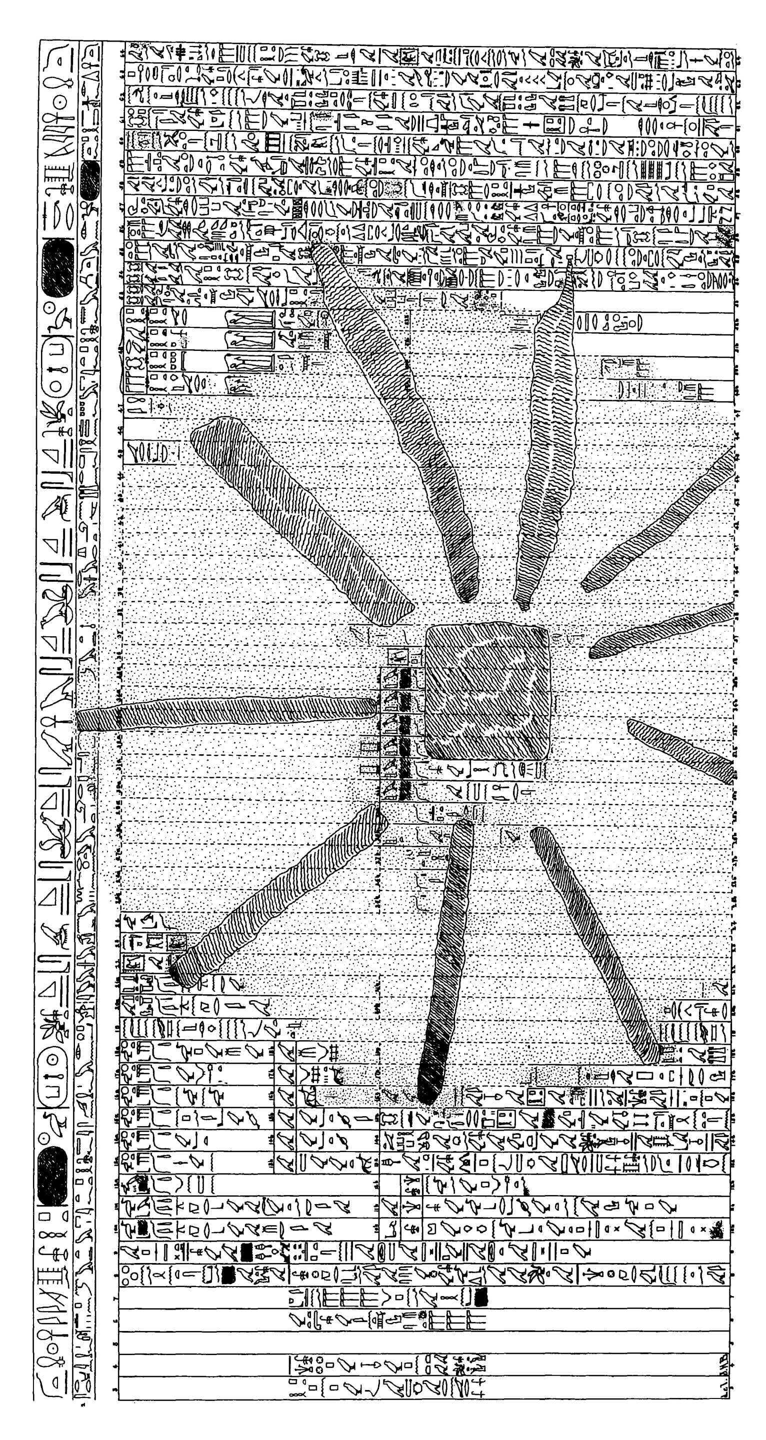


Bild 10: Transkription der Memphitischen Theologie nach Breasted.

Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Abh. 1941. Nr. 6.

H. Junker: Die politische Lehre von Memphis. — Taf. 1.

A. Bollacher

Bild 11: Transkription nach Junker.

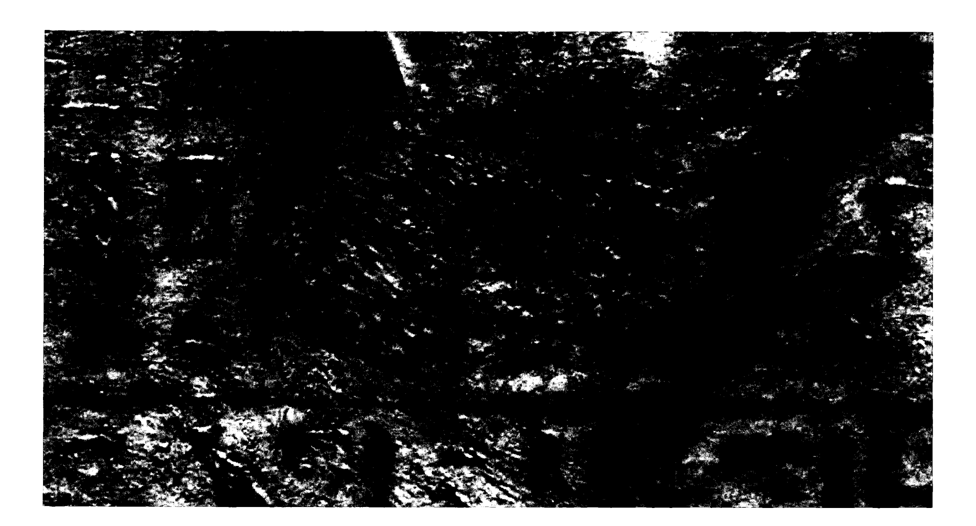


Bild 12: Ausschnitt aus dem Papierabklatsch der Memphitischen Theologie, altägyptisches Wörterbuch-Archiv Berlin.

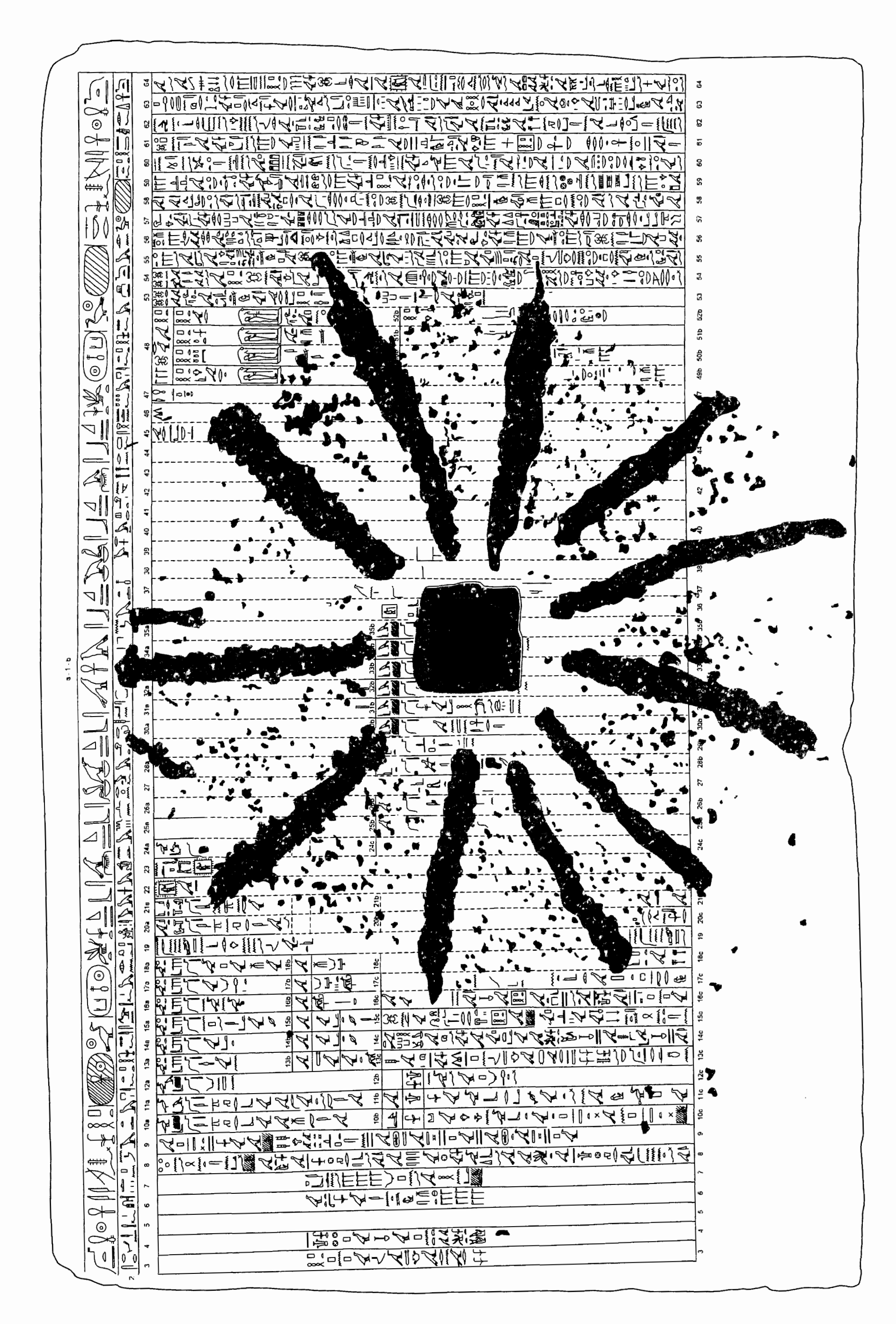
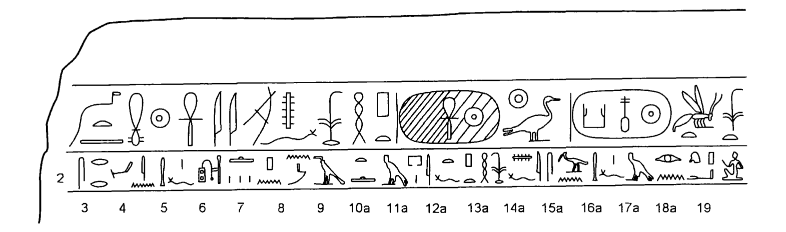
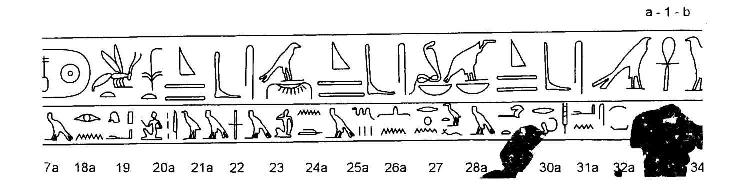
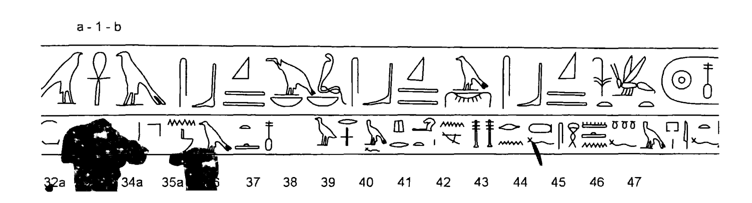


Bild 13: Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary.







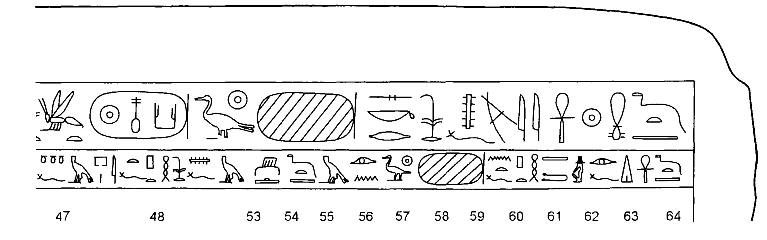


Bild 14: Vergrößerung der Kopfzeile aus der Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary.

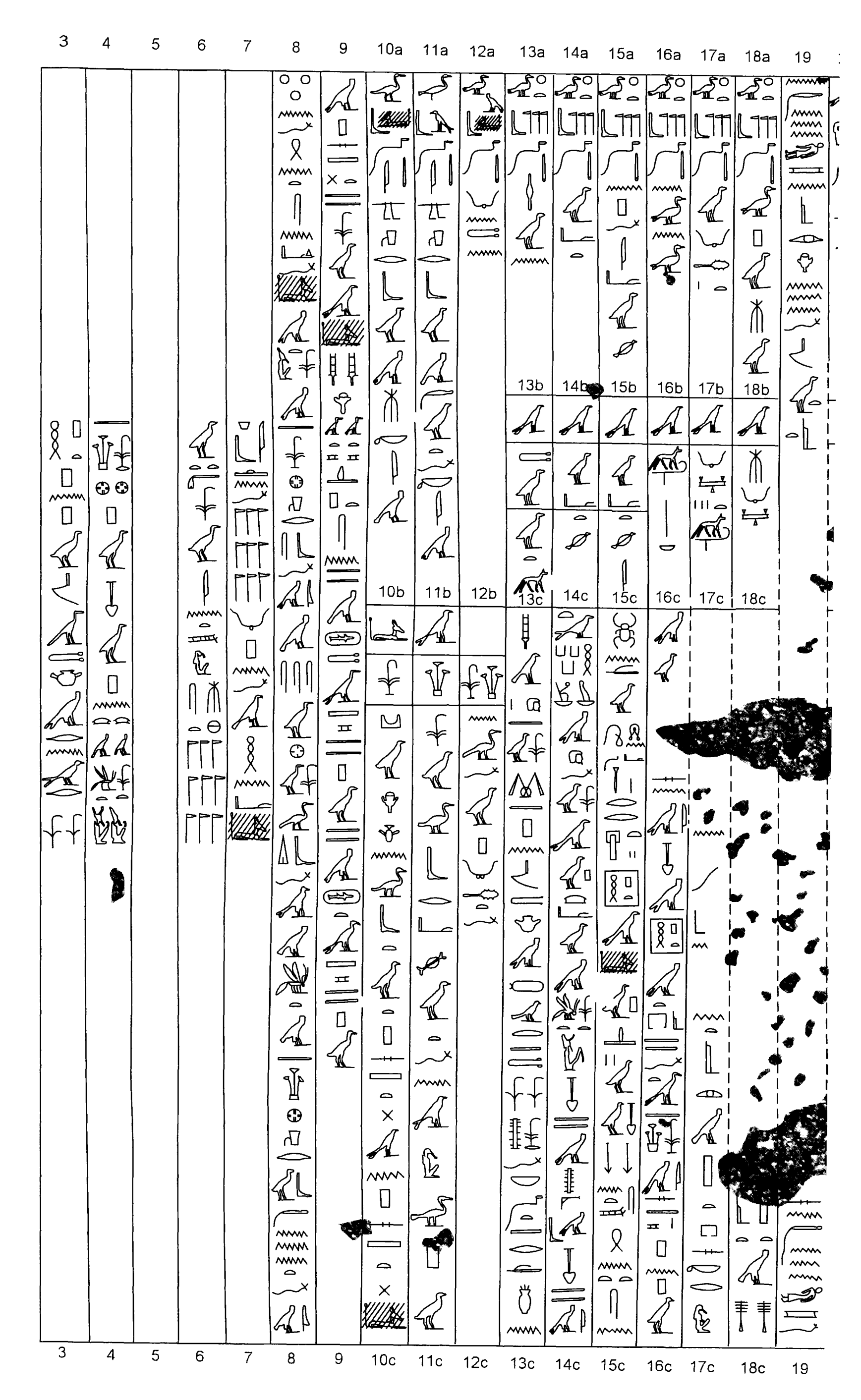


Bild 15: Ausschnitt aus der Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary, Zeilen 3 bis 19.

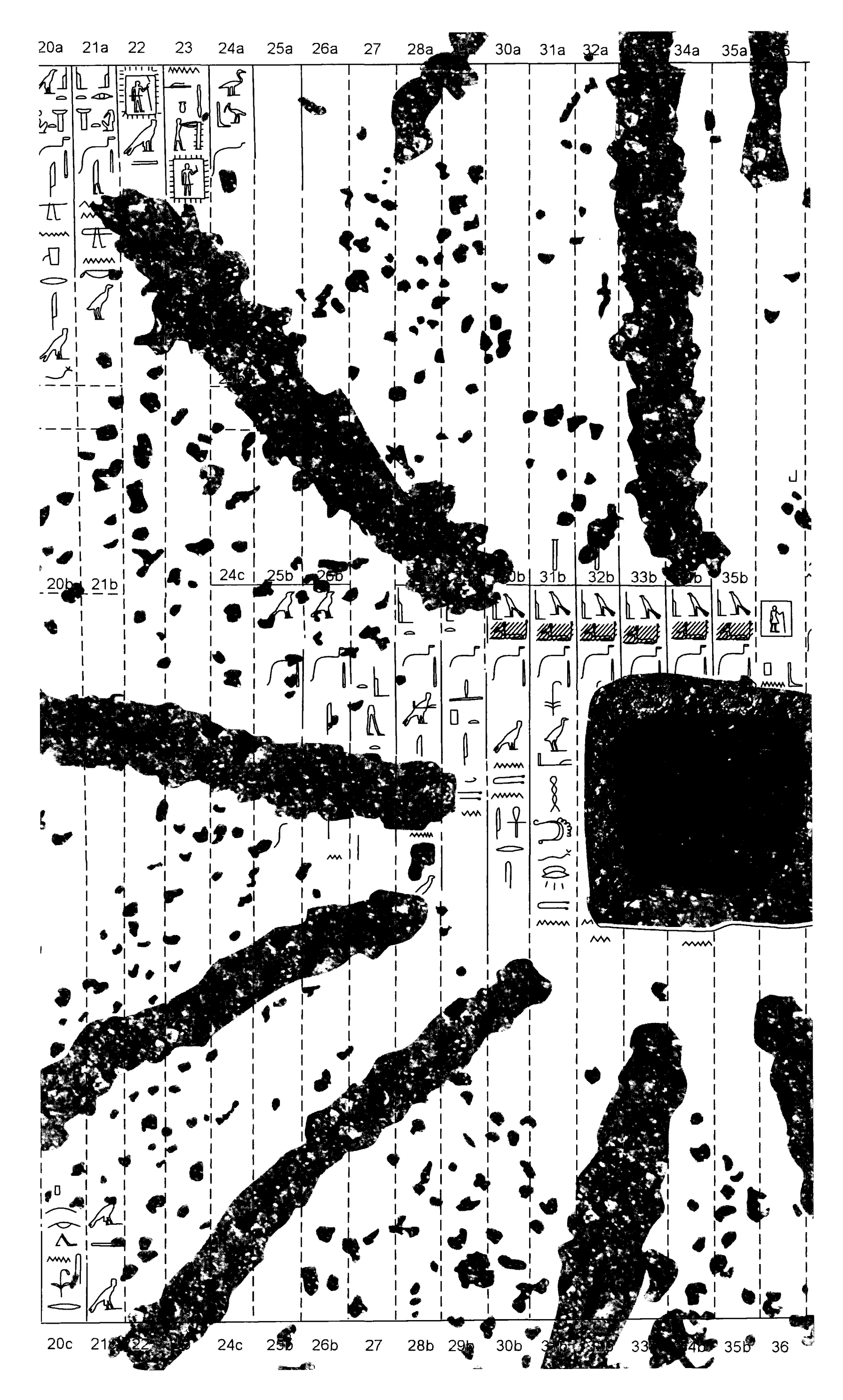


Bild 16: Ausschnitt aus der Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary, Zeilen 20a bis 36.

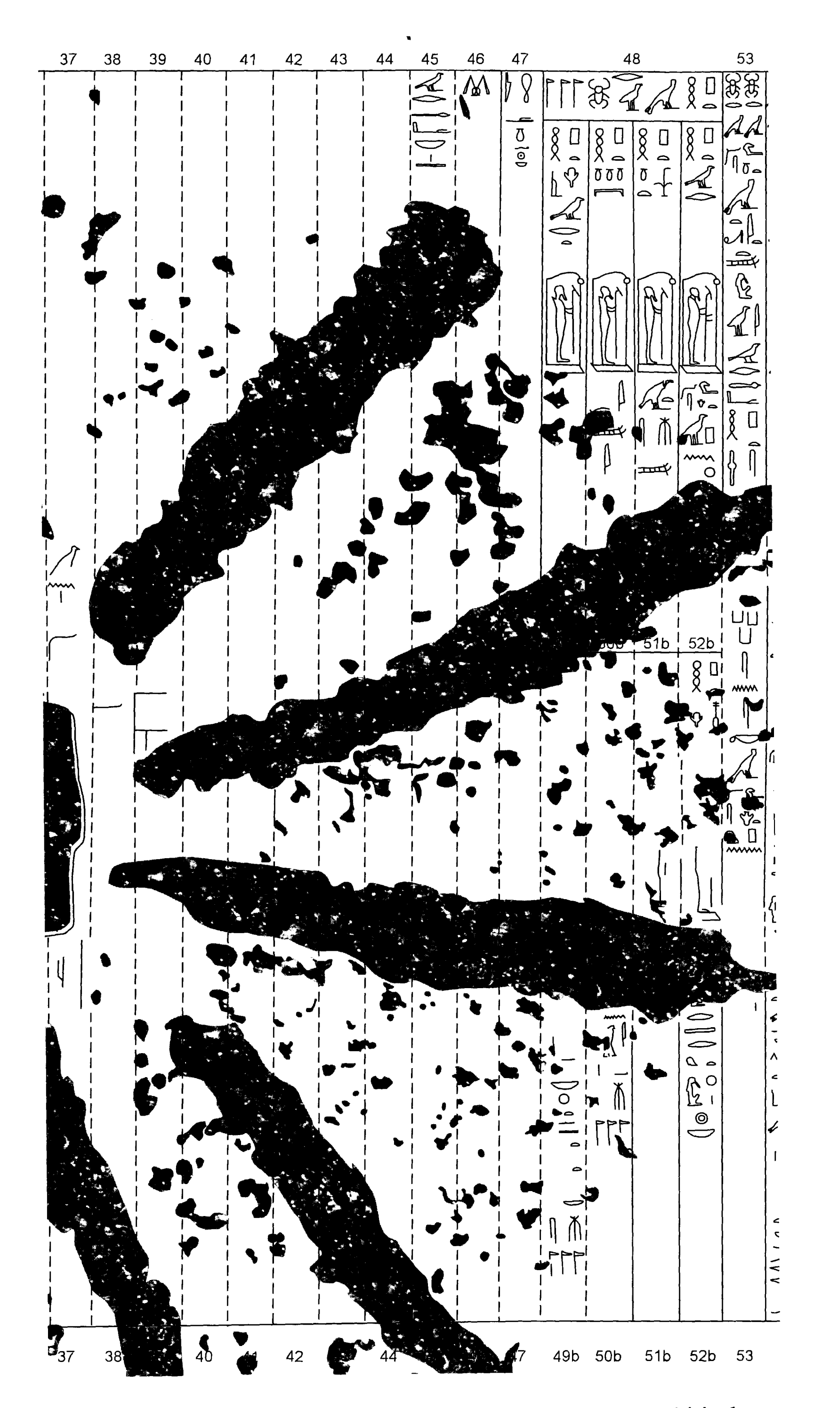


Bild 17: Ausschnitt aus der Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary, Zeilen 37 bis 53.

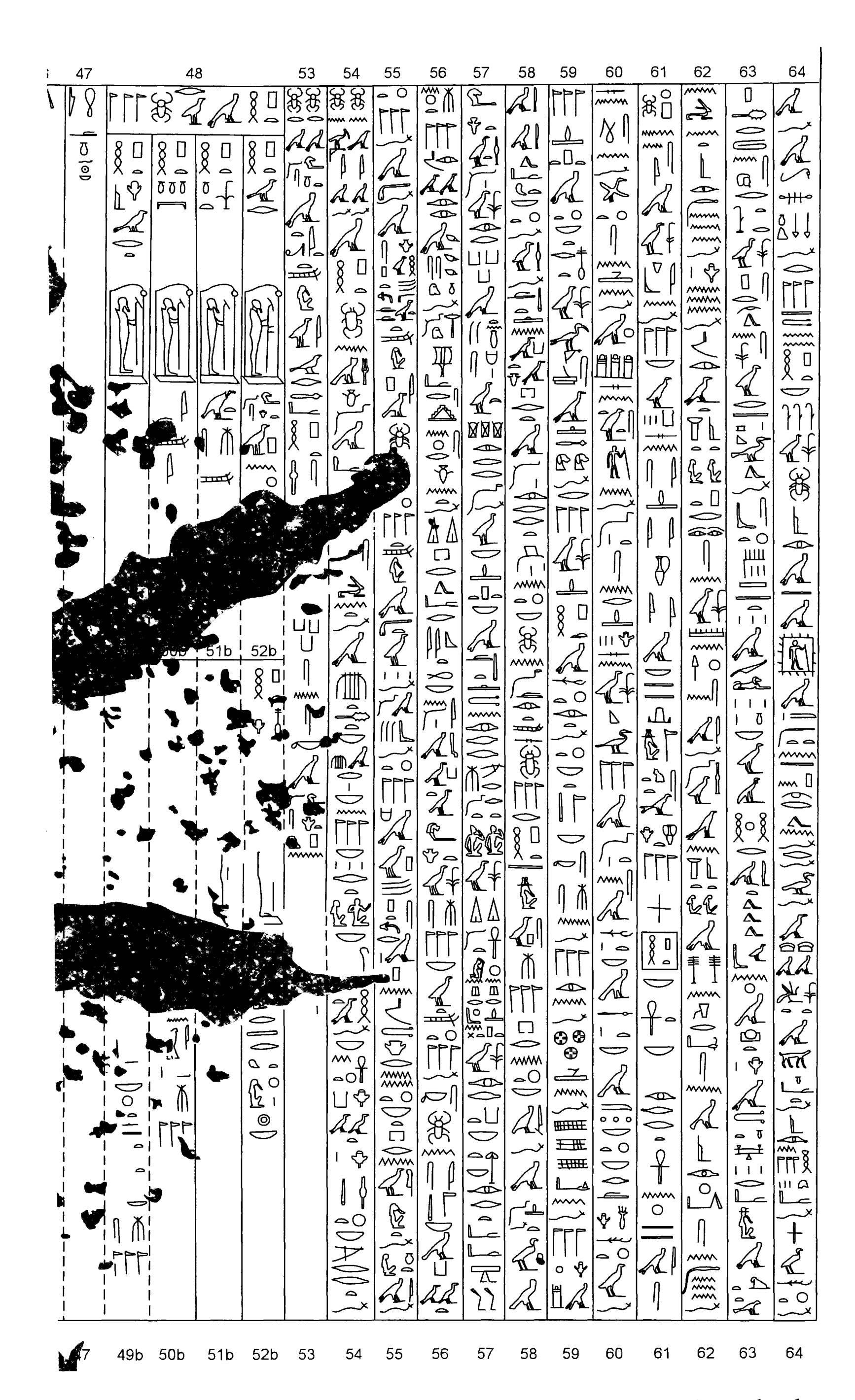


Bild 18: Ausschnitt aus der Transkription der Memphitischen Theologie nach El Hawary, Zeilen 47 bis 64.

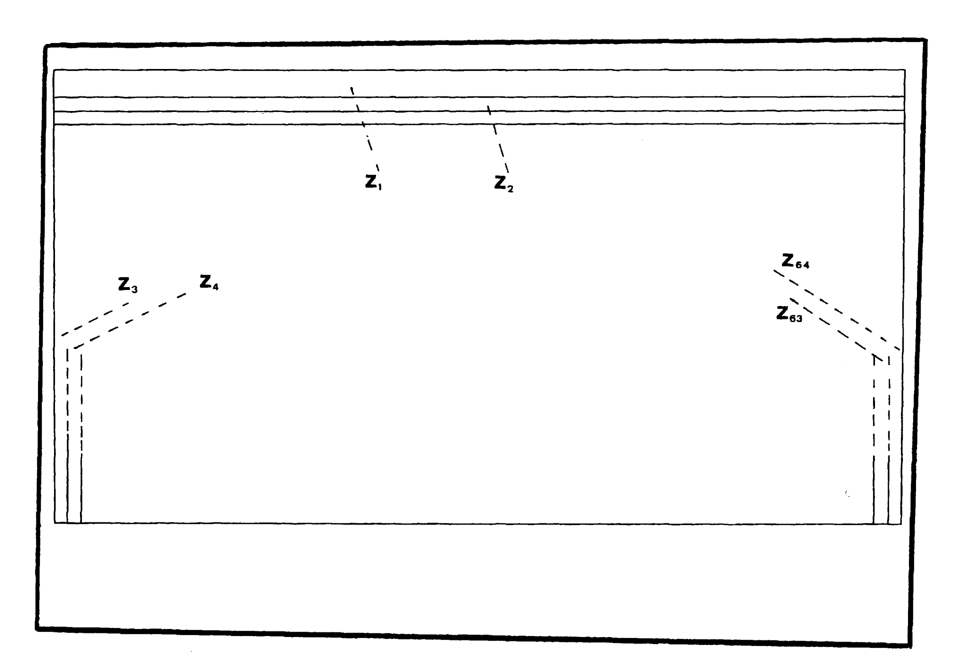


Bild 19: Layout der Memphitischen Theologie nach Krauss.

7 | 8 | 9 | 10a | 11a | 12a | 13a | 14a | 15a | 16a | 17a | 18a | 19 | 20a | 21a | 22 | 23

Erman's Texte Cc/d
c = 7—9
d = 9

Reden des Geb
an Seth | an Horus | an Horus und Seth

Erman's Text Aa

10b | 11b | 12b

(Erman's Text Ab)
Seth | Horus

10c | 11c | 12c

Erman's Text Ce

Rede des Geb an die Götter-neunheit

Erman's Text Ac

13b | 14b | 15b | 16b | 17b | 18b

Erman's Text Ad

13c | 14c | 15c | 16c | 17c | 18c

Erman's Texte Cf/g
(13c—16c)
und Anfang von Ch
(16c—18c)

Erman's Text Ch

Reden
des Horus an Isis und Nephthys | der Isis und Nephthys an Osiris

Erman's Text Ae
(unterer Teil zerstört)

20b | 21b

Erman's Text Ch

Erman's Text Ch

Bild 20: Die Aufteilung des Textes von Erman nach Sethe.

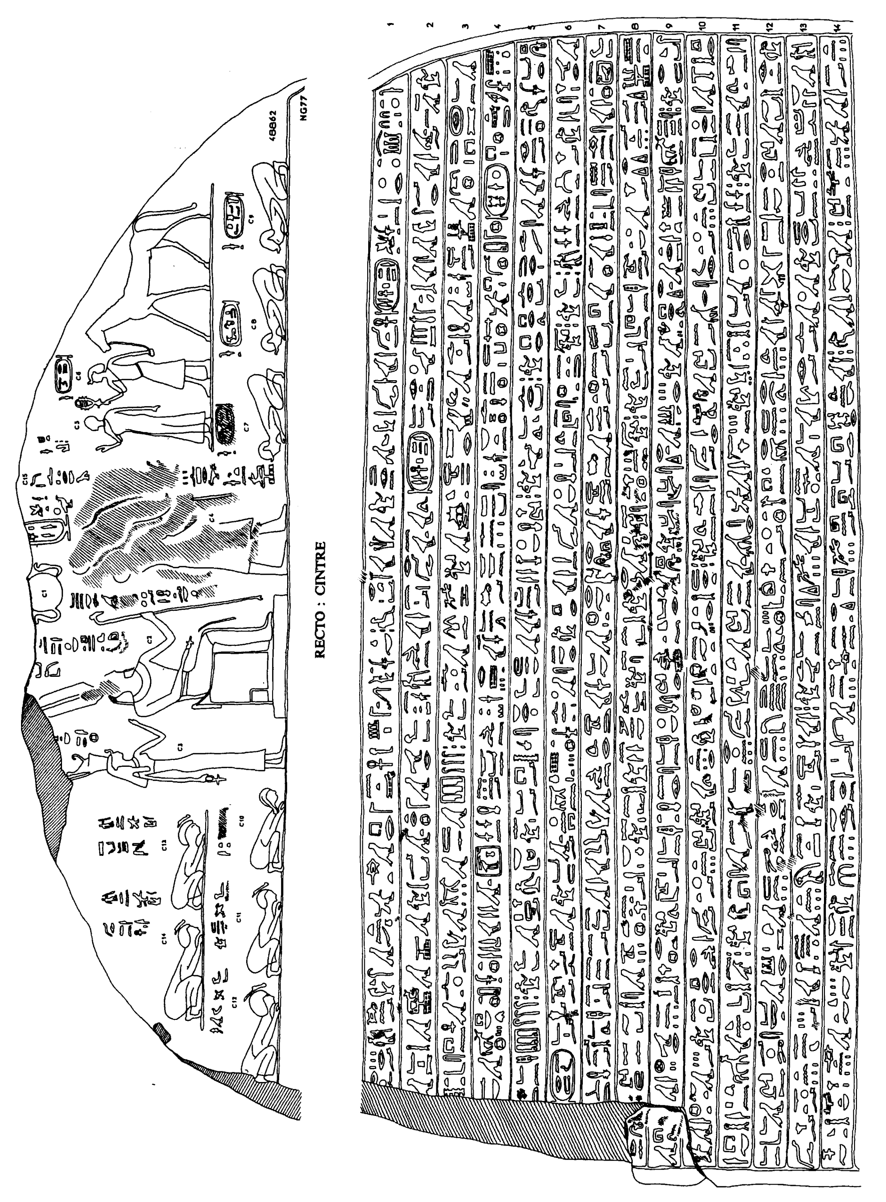


Bild 21: Vorderseite Bogen und Zeilen 1-14 der Pije Stele nach N.-C. Grimal „La stèle triomphale de PI (ankh) y au musée du Caire", 1981.[3]

3. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

RECTO : l. 15-25

RECTO : l. 26-34

Bild 22: Vorderseite, Zeilen 15-25 und 26-34.

4. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

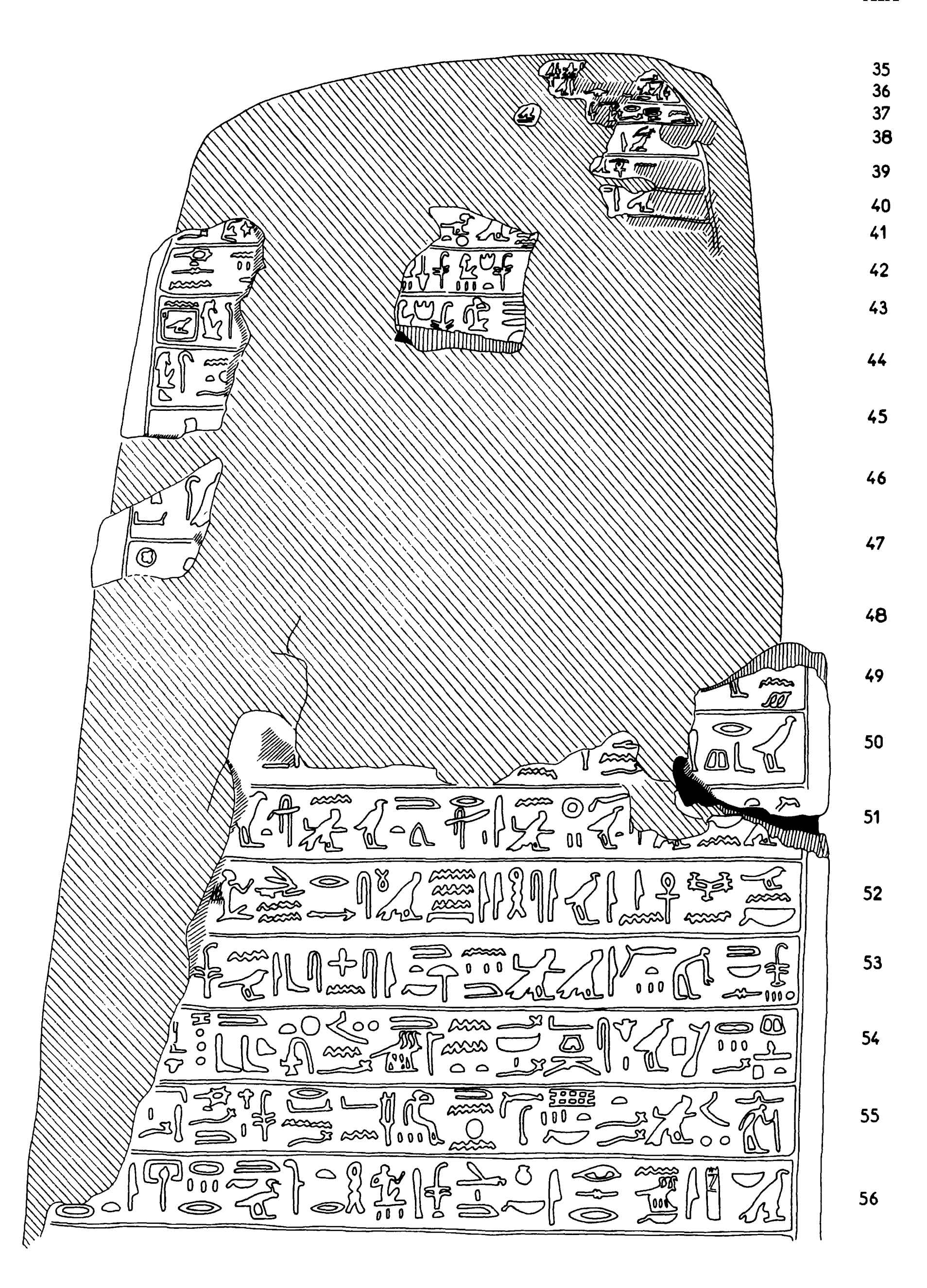


Bild 23: Linker Ausschnitt, Zeilen 35-56.[5]

5. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

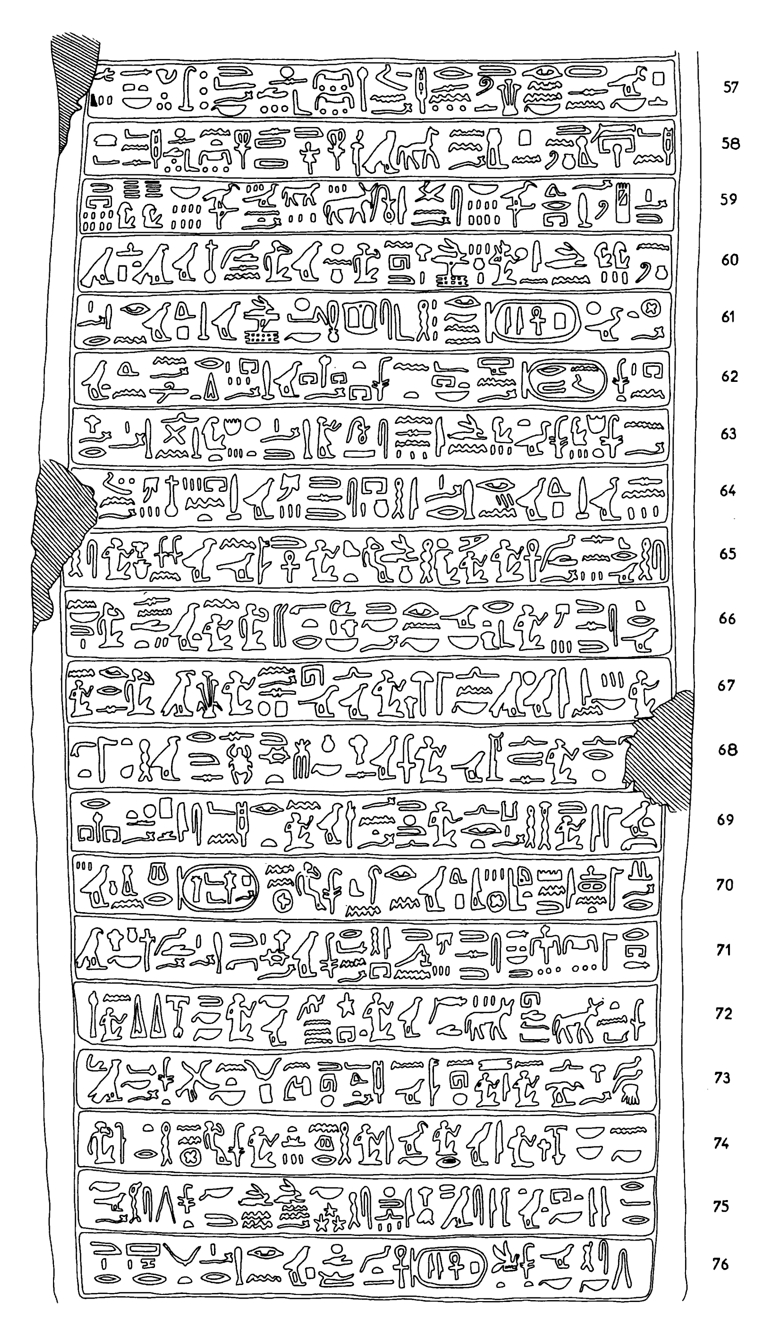


Bild 24: Linker Ausschnitt, Zeilen 57-76.[6]

6. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

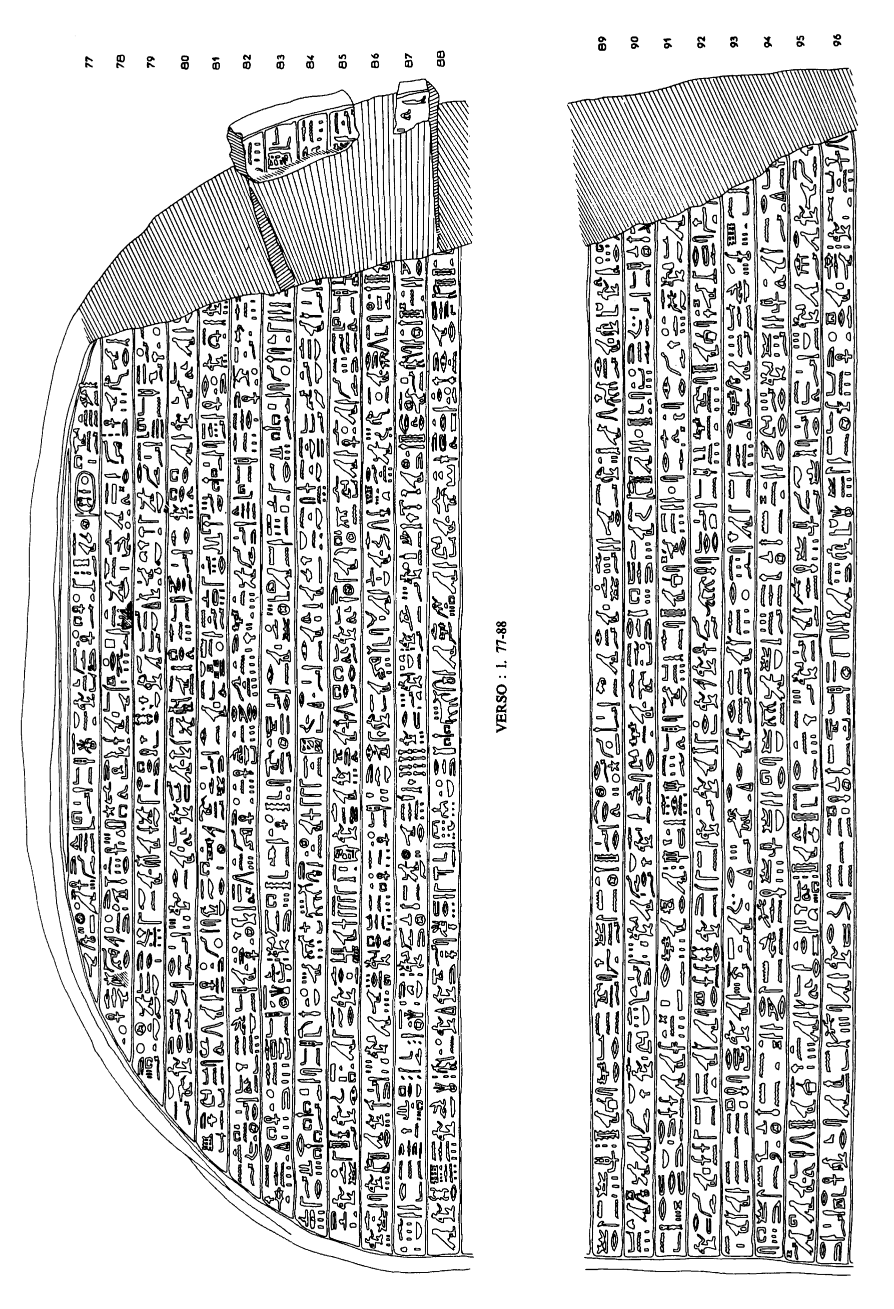


Bild 25: Rückseite, Zeilen 77-88 und 89-96.[7]

7. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

Bild 26: Rückseite, Zeilen 97-108 und 109-117.[8]

8.

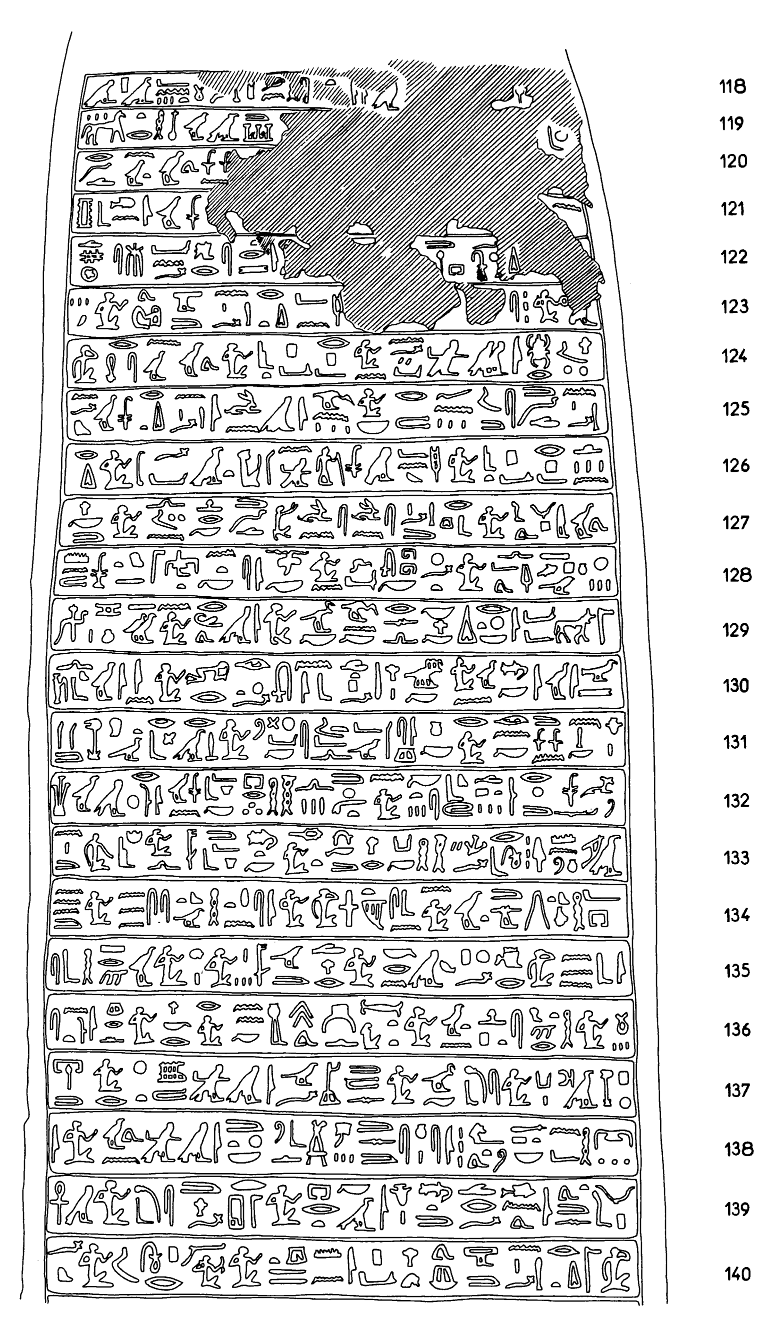


Bild 27: Rechter Ausschnitt, Zeilen 118-140.[9]

9. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

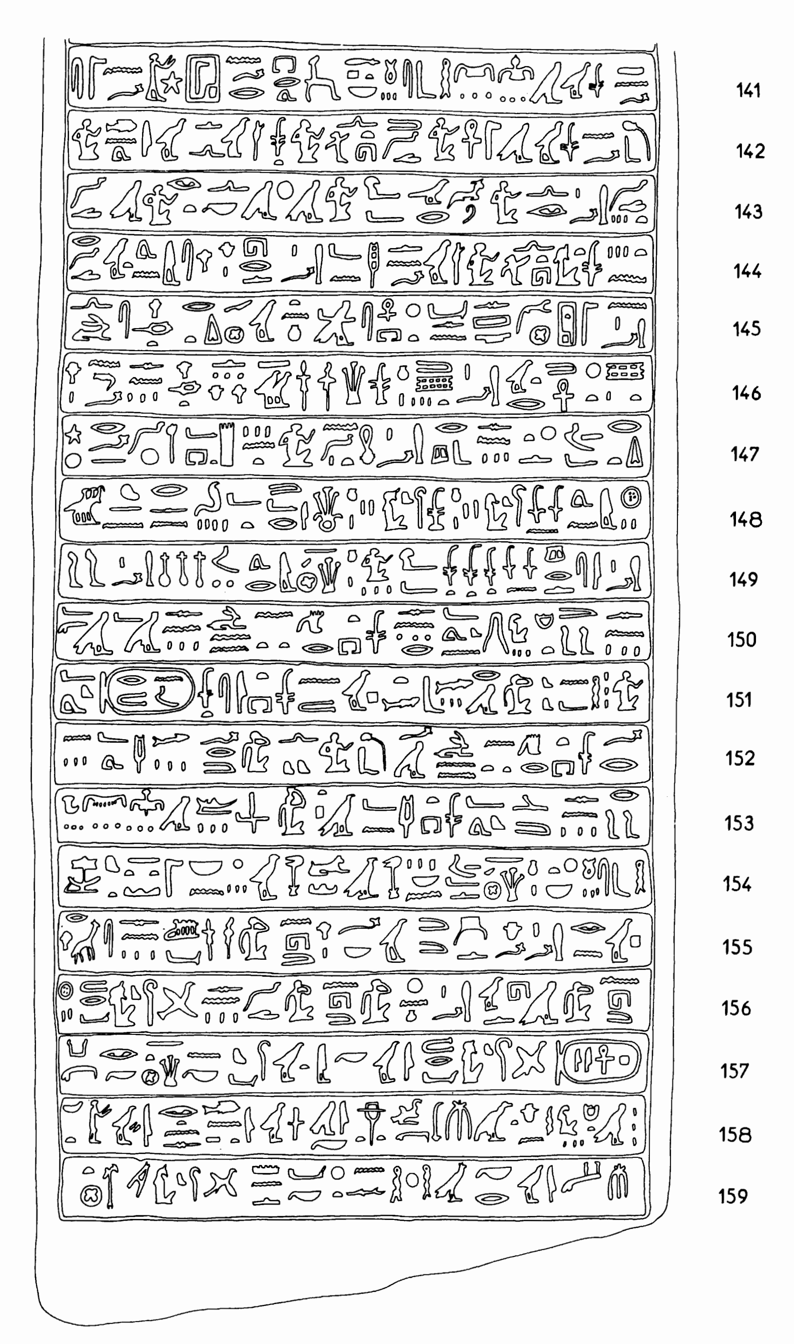


Bild 28: Rechter Ausschnitt, Zeilen 141-159.[10]

10. © Institut Français d'Archéologie Orientale.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farʿa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Zusammenfassung

Wie kann man eine Idee datieren? In Zeit und Raum einordnen, ohne dass ihre lebendige Dynamik eingeschränkt wird? Welche Möglichkeiten gibt es, mit alten, fremden Kulturen in Kontakt zu treten, ohne in Versuchung zu geraten, nur sich selbst zu finden?
Dieses Buch nimmt sich zur Aufgabe, exemplarisch anhand der Untersuchung des prominenten, aber auch umstrittenen Denkmals Memphitischer Theologie auf theoretisch-methodischer und kulturwissenschaftlicher Ebene sowie auf traditioneller ägyptologischer Basis die vorgenannten Fragen angemessen zu beantworten.
Das Denkmal Memphitischer Theologie wurde zwar immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, niemals aber insgesamt dokumentiert und auf die Fragestellungen unseres heutigen Wissens hin bearbeitet. Ziel dieser «dichten Beschreibung» des in ägyptologischen und religionswissenschaftlichen Kreisen herausragenden Dokuments ist es, diese Lücke zu füllen.
Neue Erkenntnisse aus der Literaturwissenschaft, z. B. über das Text-Kontext-Gefälle, werden angewandt, um zu einem erweiterten Blickwinkel zu gelangen. So wird die bekannte und umfangreichste Textquelle der kuschitischen Epoche, aus der gleichen Entstehungszeit der Memphitischen Theologie, die Siegesstele des Pije, erstmals als dessen vertexteter Kontext gleichfalls analysiert.
Herrschaft, Deutungsmacht und Repräsentationsprozesse jener kuschitischen Epoche werden dem Leser durch diese pluralistische Analyse in dynamischer Weise veranschaulicht.

Summary

How to date an idea? How to locate it in time and space without limiting its vital dynamic? Which possibilities do exist to communicate with old, foreign cultures without being tempted to discover ones own self?
The task of this book is to answer these questions in a commensurable way, by a comprehensive study of the prominent but also controversial document of the Memphite Theology. The research took advantage of both, the theoretical concerns of the cultural studies as well as the traditional egyptological methods.
The Memphite Theology was over and over again the object of philological research, but never before was it documented in total and studied in a way to answer the questions of the human sciences today. The aim of the «thick description» of this document, which is crucial for scholars of Egyptology and comparative religion, is to fill this gap. For instance, new insights of literary studies about the text-context-divide are applied to get a broadened perspective.
Therefore the triumphal Stela of Piye, which is the best-known and most comprehensive textual source of the Kushite era, and which dates to the same period as the Memphite Theology, will be analyzed for the first time as a textualized context of the Memphite Theology. The circulation of power, hegemony, and cultural representations in the ancient Egyptian 25th Dynasty are illustrated to the reader in a dynamic manner by this pluralistic approach.